عزمي بشارة





في الثورة والقابلية للثورة





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

في الثورة
والقابلية للثورة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي

في الثورة والقابلية للثورة/ عزمي بشارة.

١٠٣ ص. ؛ ١٤,٥×٢١,٥ سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص ٩٣-٩٥) وفهرس.

ISBN 978-614-01-0396-2

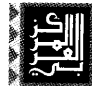
١. الثورات. ٢. الإصلاحات السياسية.

٣. الإصلاح الاجتماعي. ٤. الديمقراطية. أ. العنوان.

322.44

في الثورة والقابلية للثورة

عزمي بشارة



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الطبعة الأولى
بيروت ٢٠١٢

ISBN: 978-614-01-0396-2


المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES
(معهد الدوحة)

ص.ب.: 10277 – الدوحة
هاتف: 44199709 00974
فاكس: 44831651 00974
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

توزيع


الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1-961+)
البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

في مفهوم الثورة

يقول أرسطو في كتابه «السياسة» إن أنماط الحكم كلها معرَّضة للثورة، بما فيها نمطا الحكم الأساسيان وهما: الأوليغاركية والديمقراطية، وكذلك ما يسمّيه نظام الحكم المتوازن، أو الدستوري، أو الأرستقراطي؛ والمصطلحات الثلاثة تكاد تكون عنده مترادفاتٍ. ورأى أرسطو أن في الأوليغاركية والديمقراطية عناصر من العدالة، ولكن كلاً منهما يصبح معرّضاً لخطر الثورة عندما لا يتلاءم نصيب الحكّام أو الشعب من الحكم مع تصورهم المسبق عنه. ولا بدّ من أن نضيف إلى استخدام أرسطو مفهوم «التصور المسبق» هذا، أننا أصبحنا نعرف أيضاً أنه التصور الذي أدّى إليه النظام القائم نفسه.

ويُقسّم أرسطو الثّورات إلى **نوعين**: نوع يؤدي إلى تغيير الدستور القائم، فينتقل من نظام حكمٍ إلى نظامٍ آخر؛ ونوع يغيِّر الحكام في إطار بنية النظام القائم.[1] وربما يكونُ هذا التقسيم الأرسطي أساس التمييزات المعاصرة التي سوف نتطرق إليها لاحقا بين **الثورة** من جهةٍ أولى وبين **الإصلاح والانقلاب** من جهةٍ ثانيةٍ. ويشار هنا إلى أن أرسطو يعتبر الانتقال من نظامٍ إلى آخر عمليةً دائريةً، أو متكرّراتٍ شبه حتميةٍ، وهي بهذا المعنى لا تؤدي إلى جديدٍ، أي ليست جزءاً من عملية تطوّرٍ وتقدّمٍ.

تبدو الديمقراطية لدى أرسطو أقلّ تعرضاً للثورات من

---

(١) Aristotle, *Politics*, Translated by Benjamin Jowett with introduction, Analysis, and Index by H.W. C. Davis, (Dover Publications Inc., Mineola, NY: 2000), p. 188.

وهي إعادة إصدار لطبعة أكسفورد نفسها التي صدرت في العام ١٩٠٥.

الأوليغاركية، لأن الصراعات أو النزاعات في الحكم الأوليغاركي قد تكون بين الشعب والطبقة الحاكمة، أو داخل الطبقة الحاكمة نفسها. أما في الديمقراطية فإن النزاع الممكن هو مع الطبقة الحاكمة فحسب، ولا يوجد صراع يُذكر داخل الشعب نفسه.[٢] وهو تصويرٌ غريبٌ لواقعٍ مختلفٍ. فأرسطو يسلّم طبعاً بالتجانس على مستوى هوية الشعب في حالة الديمقراطية، ما يذكرنا بأن ديمقراطية الـ«بولِس» اليونانية لم تكن سوى ديمقراطية أهلية. ولكنه يعود فيجعل الفروق على مستوى ما يسميه بالعرق (race) أحد أسباب الصراع عندما تتعدّد الأعراق في الدولة الواحدة، ويذكر أمثلة عدّة من تاريخ المدن والمستوطنات اليونانية على شواطئ شرق المتوسط.[٣]

تقوم الجماهير بالثورات في ظل الأوليغاركية عندما تتملّكها فكرة أنها لا تُعامَل بشكلٍ عادلٍ. وتتملكّها الفكرة لأنّ لديها شعوراً مسبقاً بأنها متساوية، ويفترض بالتالي أن يُعامَل أفرادها كأفرادٍ متساوين. بينما ينتفض الوجهاء أو النبلاء في الديمقراطيات لأن لديهم شعوراً بأنهم متميّزون، في حين أنّهم يحوزون حصّةٍ مساويةٍ لمن يتفوقون عليهم بالفضيلة والأهليّة. ويبرز في الحالتين شرطٌ هو افتراض أن التساوي بين البشر في إطار جماعة محددة يبرّر المساواة، وأنّ عدم التساوي يدحضها.[٤] ويحرّك افتراض التساوي السعي لإقامة نظام ديمقراطي، أو يدفع للقبول بنظامٍ ديمقراطي قائمٍ. وهذا ما يفسّر العلاقة بين قيام الجماعة والانتساب إليها والعضوية المتساوية فيها، وبين فكرة الديمقراطية كما انتقلت إلى

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٤) وهنا نجد الأساس لسياسات الهوية.

العصور الحديثة مع الوطنية. فقد انتقل معها ذلك الأساس المعنوي القائم على التساوي عبر العضويّة في الجماعة كهويّةٍ[٥] في إطار الجماعة المتخيّلة، أي الهويّة الوطنية أو القومية.

لقد كانت الثورة الفرنسية ثورةً وطنيةً لا ثورةً ديمقراطيةً فحسب. وليس ذلك مصادفة، فقد نشأت الديمقراطية الحديثة من خلال وعي الأمّة بسيادتها كأمّةٍ عبر حقوق المواطنين في مقابل الصيغة السابقة التي لا تؤلّف فيها امتيازات الأرستقراطية/ الأقلية من جهة، وانعدام الحقوق لدى الرعيّة من جهة أخرى أمّةً بأيّ معنى. وقد رافق ذلك صعود ترسيخ الشعور القومي، ونشر اللغة القومية، وتهميش اللغات واللهجات المحلية، وتوحيد نظم التعليم والإدارة، والقضاء على الاستقلال الإقليمي والمحلي للأسقفيات، ونسف الهيئات الوصائية التقليدية الإقطاعية الطابع، وتعميم التجنيد الإلزامي والنشيد الوطني... وغير ذلك من مركّباتٍ تحوّلت إلى مميّزات الحركات القومية لاحقاً. وقد ارتبطت ثورات ١٨٢٠ - ١٨٤٨ بعملية تنمية الشعور الوطني وبلورة القومية نفسها في حالاتٍ مثل اليونان وبولندا وأيرلندا وهنغاريا والصرب وبروسيا وغيرها، أي أن هويّة الثورات الديمقراطية ساهمت في بلورة القومية كجماعةٍ لحمَلة الحقوق السياسية، أو العكس، إذ قادت الحركات الوطنية أحياناً إلى تبني الديمقراطية. وفي رأينا أن الثورات الديمقراطية العربية سوف تساهم في بلورة الهوية الوطنية

---

(٥) نذكر هنا أن الهوية في أصلها كمفهوم فلسفي أو حتى في المنطق الشكلي تعني التساوي عكس الفرق أو الخلاف. وبالعربية هُوية (بضم الهاء) من هو هو، أي الشيء يساوي ذاته. ولكن المعنى ضاع في فكرة الانتماء إلى جماعية كهوية، مع أن فكرة الانتماء إلى جماعة تحمل فكرة تساوي جماعة الأفراد المنتمين إلى هذه الجماعة بصفتهم التي تجمعهم.

التي لم تحظ بشرعيةٍ كافيةٍ حتى الآن في الكيانات التي اعتبرت دولاً قطريةً، حيثما تنجح في بناء المؤسّسات الديمقراطية. وإذا ما قامت الديمقراطيات فعلاً فلن يحصل هذا على حساب القومية العربية، بل سيتغير مفهومها إلى هويّةٍ ثقافيةٍ، وشراكةٍ وجدانيةٍ، ومصالح سياسيةٍ واقتصاديةٍ تكمّل الهويّة الوطنية، وهو في رأينا تغير مهم. المشكلة هي أنه في الدول التي لا تنجح فيها الثورة في تحويل التوق إلى الحرية إلى ديمقراطيةٍ، قد تنهار الكيانات الوطنية، لا سيما إذا كانت الدولة متعدّدة الهويّات، ولا تنشئ أمّةً مواطنيةً. وقد حصل ذلك في العراق بعد الاحتلال الأميركي. لهذا يجب فهم الفارق بين التوق إلى الحرية وعملية بناء الديمقراطية بعد الثورة، وبين النجاح في بناء المؤسّسات الوطنية للديمقراطية في ظل الهويّة العربية الجامعة لهذه الدول كشرط استمرار وجودها ككياناتٍ بعد انهيار النظام القائم.

عموماً، يرى أرسطو أن حتى الطغاة يصلون إلى الحكم، ويحوّلون الأوليغاركية إلى طغيانٍ نتيجةً لقدرتهم على تعبئة أو حشد الفقراء ضدّ الأغنياء أو ضدّ النبلاء. وفي الغالب يخاطب الطغيان شعور الناس بالمساواة؛ ولكن بالمساواة كمحكومين وليس كحكّام. ولذلك فإن حكم الطغيان، بحسب أرسطو، هو عبارة عن مركّبٍ بين الديمقراطية والأوليغاركية بشكليْهما المتطرّفين،[٦] أي أنه يجمع أسوأ ما فيهما. ولذلك تسبق الديماغوجية عموماً فترات الطغيان. فالديماغوجيون هم الذين يحشدون الناس ضدّ الأغنياء وضدّ النخبة بشكل عام، ويخاطبون الحسّ العام بالمساواة. والديماغوجي هو الذي يتحوّل إلى طاغيةٍ يحكم

---

(٦) أرسطو، مصدر سابق، ص ٢١٦.

باسم الفقراء. وتقول حنة أرندت إن طغاة العصور القديمة وصلوا إلى الحكم - شأنهم شأن أمثالهم في العصر الحديث- بدعمٍ من بسطاء الناس أو من الفقراء. ولا شكّ في أن أرندت كانت تكتب تحت تأثير وصول القيادات الفاشية والنازية والشيوعية إلى الحكم في النصف الأول من القرن العشرين. وهي ترى أن الفرصة الكبرى لهذه القيادات في الاحتفاظ بالسلطة تنبع من رغبة الناس في المساواة في الظروف الاجتماعية. وعلى الرغم من أن تعميمها هذا ليس صحيحاً كتعميمٍ، إلا أنه ما زال صحيحاً بالنسبة إلى كثيرٍ من الحالات التي تنبع فيها شرعية الاستبداد من توفير الظروف الاجتماعية المتساوية للناس. وهذه المساواة غالباً ما تقوم على المساواة في الفقر أو على درجة أعلى قليلاً من الفقر. وما زال ضمان حاجاتهم الأساسية أحد أهم أسباب بقاء الاستبداد، كما أن فقدان مصدر «الشرعية» هذا عبر الإفقار، بواسطة اللبْرلة الاقتصادية مثلا، من دون الاستعاضة عنه بمصادر أخرى مثل الشرعية الديمقراطية، هو من الأسباب التي تمهّد للثورة على الاستبداد.(٧)

ربما من المفيد هنا أن نذكر أن الديمقراطية تحوّل المساواة بين الناس في أمرٍ واحدٍ إلى مساواةٍ في الأمور كافّة؛ في حين أن الأوليغاركية تحول عدم التساوي بين الناس في بعض الأمور إلى انعدام المساواةٍ في جميع الأمور. ولذلك غالباً ما يقود أحدها إلى الآخر. أما الأرستقراطية التي يفضّلها أرسطو، فهي تعامل الناس بقدرٍ من اللامساواة، لأنهم غير متساوين في أمور معينة، وتعاملهم بقدرٍ من المساواة لأنهم متساوون في أمورٍ أخرى، ويجري ذلك كله بحسب

---

(٧) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب، ط١ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٨٥ - ٨٦.

الحاجة والأهلية. ومن هنا يحكم أهل الفضيلة virtue والكفاءة merit، ولكنهم يعرفون أنهم متميّزون عن الناس بأمرٍ، ومتساوون معهم في أمورٍ أخرى، ويتعاملون معهم على هذا الأساس. وهذا القسط هو أساس الدساتير الجيدة في نظر مفكّر يوناني قبل آلاف السنين.

هل هنالك تحديد علمي لمفهوم الثورة؟ كل ما يمكننا قوله هو أن هنالك محاولاتٍ يصعب أن ترقى إلى مستوى التعريف العلمي. فالكلمة دارجةٌ في الاستخدام اليومي للّغة. وحتى في الكتابة التاريخية، أُطلقت كتسميةٍ على عددٍ كبيرٍ من الظواهر المختلفة في شدّتها والتي تمتد من أيّ تحركٍ مسلّحٍ - أو حتى غير مسلّحٍ - ضد نظامٍ ما، إلى التحركات التي تطرح إسقاط النظام واستبداله؛ الأمر الذي يصعّب عملية تدقيق المصطلح. وفي اللغة العربية نفسها استُخدم التعبير لوصف تحركاتٍ شعبيةٍ من أنواعٍ عدة مثل «ثورة الزنج» و«ثورة القرامطة». وقد استخدمها عرب القرن العشرين المتأثرون بثورات عصرهم لفهم الماضي بمفاهيم الحاضر، وفي محاولةٍ للارتباط بتراث ثوري مفترض يُكتب كأنه سيرورة نضال الطبقات المضطهدة. فكما أن هنالك ثورة الزنج وثورة القرامطة، هنالك أيضاً ثورة عمر المختار (١٨٦٢ - ١٩٣١) وثورة الريف بقيادة محمد بن عبد الكريم الخطابي (١٨٨٢ - ١٩٦٣) وطبعاً ثورة الجزائر والثورة الفلسطينية، وثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر (١٩١٨ - ١٩٧٠)، وثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ بقيادة عبد الكريم قاسم (١٩١٤ - ١٩٦٣). وهذا هو نهج ثوريي القرن التاسع عشر الأوروبيين في إطلاق كلمة «ثورة» على تمرّد العبيد بقيادة سبارتاكوس في روما القديمة (ثورة العبيد)، ونهج اليسار الألماني منذ كارل ماركس في تسمية الحركة

الدينية الألفية الخَلاصية بقيادة توماس مونتسر «ثورة الفلاحين». بينما وضعها المؤرخون الأوروبيون في إطار مفهوم «الإصلاح» أو الحركات الدينية الخَلاصية التي تولدت منه بوصفه يشمل عمليةً متعددّة الأبعاد والظواهر من حركاتٍ دينيةٍ واجتماعيةٍ واحتجاجيةٍ وثوريةٍ. وهذا ما قد يشير إلى الاختلاف بين نهج المفكّر وبين نهج المؤرّخ.

لكن استخدام اللفظ في وصف هذه التمردات الشعبية جاء بشكلٍ متأخرٍ متأثراً بالأيديولوجيات الثورية في القرن العشرين. ويمكننا أن نتخيل أهمية الثورة الفرنسية، وثورة أكتوبر، والثورة الصينية، وكوبا في النصف الثاني من القرن العشرين، ثم تحول مفهوم الثورة على الديكتاتوريات والنفوذ الأميركي والآتي من أميركا اللاتينية إلى مصطلح رئيس في اللاهوت السياسي لمثقفي اليسار في العالم الثالث عموما.

أما المؤرّخون العرب القدماء فلم يستخدموا كلمة «ثورة» بل كلمات مثل «خروج» و«فتنة»، فقالوا «فتنة الزنج» و«خروج القرامطة». والفتنة في الواقع هي الصراع الأهلي الذي يمسّ بالعنف التوازن السياسي الاجتماعي القائم بين جماعاتٍ أهليةٍ. وربما يرتبط ذلك مرجعياً بالمفهوم الإسلامي لوحدة الجماعة واستقرارها التي ارتبطت بدورها بتعزيز ديناميّات التمصير، أي بناء المدن المستقرة وخططها مقابل نمط الاجتماع البدوي الأعرابي المنقسم والمضطرب. ولهذا فإن مفهوم المؤرّخين العرب لما يصفه المؤرخون المعاصرون بـ «الثورة» خاضع للسياق الذي حكم إنتاجه، وهو اعتبار الخروج على الجماعة تقويضاً للعمران. والخروج على الجماعة أو الأمة هو الأصل في ذم الخوارج، أما الخروج على السلطان الغاشم فقد اختلف بشأنه، فالبعض اعتبره

خروجا على الجماعة، والبعض الآخر اعتبره أمرا مشروعا، بل واجبا في بعض الحالات.

إن أقرب كلمة إلى مفهوم الثورة المعاصرة هي «الخروج»، بمعنى الخروج لطلب الحق. فالخروج هنا بدايةً ليس خروجا على الجماعة، ولا حتى على السلطان بل هو «خروج إلى»، خروج إلى الناس طلبا للحق. إنه خروج إلى المجال العام، وفي هذه الحالة طلبا لإحقاق حق أو دفع ظلم.(٨) وهو **أولًا** خروج من البيت إلى الشارع أو الميدان. وهذا يعني مغادرة الصبر والشكوى والتذمر وحالة عدم الرضى في الحيّز الخاص، وحملها إلى الحيّز العام. إن الفرق بين النقد والتذمر، أو بين الشكوى والفعل السياسي، هو كالفرق بين القعود والخروج. وهو **ثانياً** خروج على قواعد اللعبة وعلى القوانين السارية، وعلى الشرعية القائمة. ويحمل الخروج معنى القوة والعنف، لأنه يخرق بعض ما هو قائم من قوانين وأعراف، ويخرق أيضاً ما يحمي هذه القوانين والأعراف من بنى وأدواتٍ. ولأن الخروج على الشرعية القائمة يتم طلباً لتحقيق حق ما عاد تحقيقه ممكناً في النظام القائم، أو لدفع ظلمٍ ما عاد دفعه ممكناً ضمن هذا النظام وبالأدوات التي يتيحها. هذا هو المشترك بين الخروج بالمعنى المستخدم في التاريخ الإسلامي والثورة بالمعنى الحديث.

الخروج والتغلب ليس نظرية في الثورة

اشتُهر من الخروج عَجَبٌ منسوبٌ لأبي ذر الغفاري (توفي

(٨) كما هو الخروج عند جماعة التبليغ والدعوة في عصرنا، إذ استخدمت عبارة الخروج للقتال أو للجهاد بمعنى جديد هو الخروج للتبليغ والدعوة.

سنة ٣٢هـ): «عجبت لمن لا يجد القوت في بيته، كيف لا يخرج على الناس شاهرًا سيفه!». ولكن مفهوم «الخروج» اكتسب منذ ذلك الحين مضموناً دلالياً مختلفاً يحمل بعضا من خروج أبي ذر. ويدلّ الخروج فيه على العصيان المسلّح ضدّ السلطة القائمة، كخروجٍ عن الشرعية وخروج للمجال العام، خاصة عندما أصبح الخروج آلية تغييرٍ في مجتمعٍ منقسمٍ بين رعيّةٍ ودولةٍ سلطانيةٍ.

قد يكون «التغلب»، وهو المصطلح الذي استخدمه الفقهاء مدخلاً لإضفاء الشرعية الواقعية على السلطة في إطار الخلافة الإسلامية، والذي نظَّر له الفقهاء والمؤرخون منذ الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ) وحتى ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ)؛ هو المفهوم المقابل للخروج. لقد تم ذلك من خلال شرْعنته سلطانياً بإضفاء الشرعية على عملية تملك السلطة لقاء تقديم الولاء للخليفة. التغلب هو الخلفية التي ينشأ فيها الخروج، وهو أيضاً النتيجة المتوقعة له، بحيث نشأت ثُنائية دائمة (خروج/ تغلّب)، وليس معارضة وموالاة قائمتيْن في جدلية وصراع ضمن النظام القائم. لذا ذهب ابن خلدون إلى وصف الدولة الجديدة (الحادثة)، أي الناجمة عن الخروج، بـ «دولة الخروج» أو «دولة الخوارج»، وهو لم يَعنِ بذلك فرقة الخوارج[٩]

(٩) يدّعي خصوم الخوارج أن هذا الاسم لصق بهم لأنهم يدعون للخروج على أئمة العدل، وليس لأنهم خرجوا على الداعمين لعلي، ولم يوافقوا على نتيجة التحكيم بين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري. ولكن الخوارج الذين يسمون أنفسهم بالجماعة المؤمنة عُرفوا بثوراتهم وعدم قبولهم سلطة الدولة في الأطراف بتشريعهم الخروج على الحاكم الجائر وجعلوا الحد للخروج على أئمة الجور ٤٠ رجلا من المنكرين على هؤلاء الأئمة، فهذا يكفي للثورة عليهم.

كما تُعرف منذ واقعة التحكيم المشهورة في التاريخ الإسلامي بين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري. وربما أسس ابن خلدون على بدر الدين بن جماعة (٦٣٩ - ٧٣٣هـ) الذي عاش وتوفي في القاهرة المملوكية قبل أن يولد ابن خلدون بعام واحد. وكتب في كتابه **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**: «إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم، ولا يُقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً، في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم».[١٠]

وتقارب معه أيضاً في تحليله الواقعي ابن تيمية (٦٦١ - ٧٤٤هـ) الذي اعتبر أن فترة الخلافة الراشدة هي في الواقع امتداد لفترة النبوة، وأن ما يوجد منذ تلك الفترة عملياً هو مُلْك وليس خلافة، وأن الشرع لا يحرّمه. وهذا «الملك» هو ما يعرف بـ «الملك العضوض». ويجمع بين فقهاء تلك المرحلة حرصهم على وحدة الأمة والإمامة ورفضهم استمرار الانقسامات حتى لو كان الثمن تبرير السلطان الجائر.

كان فقهاء المسلمين يقدّمون فقهاً لا علاقة له بواقع الحال، فيقولون إن الخلافة تُعقد بالشورى بين أهل الحل والعقد، الأمر الذي تحوّل إلى مقولاتٍ نقديّةٍ في بعض الحالات ضدّ واقع الخلافة

(١٠) مقتبس من: محمد فتحي عثمان، من أصول الفكر الإسلامي: **دراسة لحقوق الإنسان ولوضع نهاية الدولة والإمامة في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٤٣٨.

التي صارت مُلكاً، إلى أن جاء الإمام ابن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ) في القرن الثالث الهجري وبرّر الخلافة نفسها بالغلبة (لم يكن المقصود في حينه تبرير الإمارة في إطار الخلافة فهي لم تكن قائمة في عصره) بقوله: «إن من غلبهم صار خليفة وسُمّيَ أميرَ المؤمنين، ولا يحلّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، بَرا كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين».[١١] وقد شرحها الحنابلة المتأخرون مثل أبي يعلى الفرّاء (٣٨٠ - ٤٥٨هـ) بالقول: لأن القصد بالغلبة هنا أن الغلبة تتبعها المبايعة، وهي التي تجعل من المُتغلّب خليفةً، وليس الغَلبة ذاتها.[١٢] والحقيقة أن المُبايعة غالباً ما تكون جزءاً من الغَلبة، كما في حالة الاستفتاء على رئيس الجمهورية في عصرنا بعد أن يصل إلى السلطة بالطرق الانقلابية غير الديمقراطية، فتضفي نتيجة الاستفتاء عليه الشرعية الدستورية. واللافت أن الإعلام الرسمي؛ حتى في حالة الاستفتاء على ولاية جديدة للرئيس في الجمهورية العربية غير الديمقراطية، وحتى في حالة التوريث؛ يسمي الاستفتاء «مبايعة»، في محاولةٍ لاستثمار الرمزانية الإسلامية في «شرعية» الحكم.

تبع أبو الحسن علي بن محمد الماوردي الشافعي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ) في مسألة «الغلبة» واقعية ابنَ حنبل، في القرن الخامس

---

(١١) نقلها عنه أبو يعلى الفراء في كتابه المعاصر لكتاب الماوردي والذي أخذ عنه الكثير عدا كثرة الإشارة إلى الحنابلة: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي (بيروت: منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، لا تاريخ)، ص ٢٠. ويقول أبو يعلى في الصفحة نفسها إن ابن حنبل قال أيضاً أموراً معاكسة.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.

الهجري، ليبرّر في كتاب **الأحكام السلطانية** أنماطاً من الوصول إلى الحكم فيما يسمى بالعصر العباسي الثاني مثل إمارة الاضطرار والاستيلاء (وقد قصد عملياً السلْطنة أو الإمارة البويهية في ظل الخلافة العباسية)، إلى جانب ولاية العهد من الإمام السابق، أي التوريث، واختيار أهل الحل والعقد. وقد حمل الأمير البويهي لقب «أمير الأمراء» الذي تطور لدى بعضٍ آخر إلى السلطان، لكن الخليفة ظل هو من يضفي الشرعية عليه. لقد توسط فقه الماوردي بين واقع إمارة الاستيلاء البويهية وبين الخلافة الشرعية العباسية حفاظاً على الإمامة كمانحة الشرعية في حالة التفسير المتساهل معه.

نجد ذلك بقوةٍ أكبر عند الأشاعرة، وخاصةً معاصر أبي الحسن الأشعري ابن مجاهد البصري (ت. ٣٧٠هـ)، وهو أشعري مالكي منع ما أتاحه حتى أمثال الماوردي المعروف بواقعيته السياسية لاحقاً، وهو الخروج على الفاسقين والجائرين من الأئمّة. ويعكس ذلك فلسفة استقرار الجماعة الإسلامية ووحدتها في صيغة «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». وقد تصدى له ابن حزم الظاهري (٣٨٤ – ٤٥٦هـ) الذي استشهد بخروج الأئمة بمن فيهم أفاضل الصحابة على معاوية، وخروج الحسن البصري وأكابر التابعين على الحجّاج بسيوفهم.[١٣] لكن خطاب الواقعية السياسية الذي يعبّر عن وساطة المؤسسة الدينية بين النص والدولة استمر بالانتشار عند المؤوّلين من الفقهاء الذين يبرّرون الحكم القائم بتأويل النص. فنجده عند أبي العزّ،

---

(١٣) في معالجة هذا الموضوع أنظر: حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**، ط٢، (عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٦٣ – ١٦٤.

شارح «**العقيدة الطحاوية**»، وحتى عند ابن تيمية.

علينا هنا أن نفصل بين الموقف السلفي الظاهري والموقف التأويلي عموماً كما ساد في تلك المرحلة، وخاصةً المرحلة التي ساد فيها الفكر الأشعري. فالأول لم يتسامح في النهاية مع الحاكم الفاسق، ومال إلى عدم محاربة الخارجين عليه، وحتى ترجيح الخروج عليه أحياناً، مع التحذير مما في الخروج من مفاسد. لكنه مال إلى رفض الفتن بشكل عام، ورفض الخروج على الحكّام بشكل خاص حفاظاً على وحدة الأمة. أما الخطاب التأويلي فقد مال إلى رفض أي خروجٍ على الحاكم، وإلى تبرير أي نظامٍ قائمٍ بالغلبة وبإجماع الأمة. والإجماع يرفض الرأي المخالف، فلا تكون هناك معارضة، أي أقلية مقابل أغلبية، بل إجماع، وأي رأي آخر هو خروج على الإجماع. وهذا الخروج على الإجماع هو الوجه الآخر للخروج السياسي الذي يشكّل، في حدّ ذاته، مفسدةً وفتنةً وظلماً ما بعده ظلم.

اللافت أن خطاب سلفيي العصر الحاضر لم يأخذ إلا جانباً من خطاب المؤسّسين أمثال ابن حنبل وابن تيمية، وهو منع الخروج على السلطان. وعندما قام تيار سلفي نقدي، فإنه وجد تقليداً غنياً عند آباء السلفية من الفقهاء يبرّر الخروج على الحاكم الظالم. ولكن تدقيق النظر يفيد أن من يحرّم الخروج على السلطان الجائر، إنما يحرّم غالباً الخروج على سلطانٍ خرج هو بنفسه على من سبقه ثم تشرعن بالغلبة التي صارت إجماعاً، وصار الخروج عليها خروجاً على الإجماع. ومن هنا فإنه يقوم على تقاليد ينتقيها، فهو يجد المبرّرات الشرعية لخروج الحاكم القائم على سابقه، وينفي مبرّرات الخروج عليه،

ويعثر في النصوص على ما يحرّمها.

كان ابن تيمية يعتقد أن الإمامة تقوم على أساسين هما: «القوة والأمانة» بناءً على نصوصٍ قرآنيةٍ ورد فيها ذكر القوّة قبل الأمانة مثل: ﴿... إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ (القصص: ٢٦)؛ وقول صاحب مصر ليوسف (ع): ﴿... إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (يوسف:٥٤). واستشهد بقولٍ مشهورٍ لأحمد ابن حنبل يجعل القوّة أكثر أهميةً من الصلاح إذا كان الخيار بينهما: «أما الفاجر القوي، فقوّته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين». ومن هنا فقد جمع ابن تيمية صفات الولاية في صفتين رئيستين هما القوة والأمانة، وقد اختلف في هذا عن فقهاء أهل السنة وغيرهم ممن أسهبوا في تفصيل صفاتٍ عديدةٍ في الإمام، أو عَينوا طرقاً محدّدةً لتولي السلطة، ولم يذكروا بينها الاستيلاء بالقوة، ولكنهم جعلوا المبايعة بعد الاستيلاء تتميماً لشرعية الحكم، وهكذا جعلوا إجماع الأمة، والخروج عليها خروجاً على الإجماع؛ فالقدرة عند ابن تيمية أساس الولاية الواقعي، بينما الأمانة شرط شرعية الولاية. ولابن تيمية رأي يجيز الخروج على أي حاكم، بشرط التزام الشريعة الإسلامية، فهو لم يُدنّ الخروج بصورةٍ عامةٍ إلا إذا كان خروجاً على الشريعة، مع تأكيده أن الخروج قد يجلب مفاسد أعظم من مفسدة الحُكم الظالم. وعلى هذا استندت كثير من الحركات الإسلامية التي أجازت الخروج على الحاكم المسلم إذا كان مرتداً أو إذا كان حكمه مخالفاً للشريعة، وتساهلوا في ذلك بناءً على تفسيراتٍ توسّعت في تفسير موقف ابن تيمية من شرعية الخروج على

الحكام التتار بوصفهم يحكمون فيما بينهم بما يسمى شريعة «الياسق» أو «الياسة» وليس بالشريعة الإسلامية، وإن كانوا ينطقون بالشهادتين.

كان ابن تيمية الواقعي يرفض، عموماً، الثورة على الحكام المستبدين؛ فقد رأى أن «المشهور في مذهب أهل السنّة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم، كما دلّت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي (ص)... لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم، فيدافع أعظم الفاسدين بالتزام الأذى، ولا نكاد نعرف طائفةً خرجت على ذي السلطان إلا كان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته...». وكتب ابن تيمية مؤكدا طاعة الحاكم إلا في معصية الخالق وفي باله النقاش مع الفرق الشيعية: «قول أهل السنّة خبر صادق وقول حكيم، وقول الرافضة خبر كاذب وقول سفه، فأهل السنّة يقولون الأمير والإمام والخليفة ذو السلطان الموجود الذي له القدرة على عملٍ مقصود الولاية. كما أن إمام الصلاة هو الذي يصلّي بالناس، وهم يأتمون به. ليس إمام الصلاة من يستحق أن يكون إماماً وهو لا يصلّي بأحد، لكن هذا ينبغي أن يكون إماماً، والفرق بين الإمام وبين من ينبغي أن يكون هو الإمام لا يخفى على الطغام. ويقولون إنه يُعاوَن على البر والتقوى دون الإثم والعدوان، ويُطاع في طاعة الله دون معصيته، ولا يُخرج عليه بالسيف، وأحاديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما تدل على هذا. كما في الصحيحين، عن ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: 'من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس يخرج على السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية'،

فجعل المحذور هو الخروج على السلطان، ومفارقة الجماعة، وأمر بالصبر على ما يكره من الأمير، لم يخصّ بذلك سلطاناً معيّناً ولا أميراً معيّناً ولا جماعةً معيّنةً».[١٤]

لكن ابن تيمية لا يرى أن الإمام هو مصدر الشرعية، وإنما العمل بالشريعة. وقال إن الحديث الوحيد الذي يمنع الخروج على الإمام هو حديث كوثر بن حكيم عن نافع، وهو حديث موضوع. أما الأحاديث الصحيحة التي جاءت في قتال الخارجين، فهي تنص على قتال الخارجين على الشريعة لا على الإمام. وقال: «أما القتال لمنْ لم يخرج إلا عن طاعة إمام مُعيّن فليس في النصوص أمر بذلك». وكان ابن تيمية يبرّر حتى الخروج على الإمام العادل لشبهةٍ أو تأويلٍ، كما خرج معاوية بن أبي سفيان على الإمام علي بن أبي طالب.[١٥] وهذا الموقف لابن تيمية تبرير للخروج في حالة التاريخ الإسلامي الذي شكّل واقع الدولة الإسلامية بعد معاوية. وهو هنا يبرّر إمارة الاستيلاء عملياً، فالخروج وإن نفى إمارةً قائمةً، إنما يُبرّرُ قيام غيرها بالغلبة بعد الخروج عليها بالقوّة. ومن الواضح أن التبرير يتم بأثر رجعي، وأنه يحكم بالنتيجة، فمن الواضح أن ابن تيمية كان سيدين خروج معاوية على علي بن أبي طالب لو انتصر الأخير، ولو عاش ابن تيمية

(١٤) شيخ الإسلام أبو العباس أحمد ابن تيمية، **مختصر منهاج السنة**، اختصره الشيخ عبد الله الغنيمان، الجزء الأول، (المدينة المنورة: ١٤١٠هـ)، ص ٧٤ - ٧٥. موجود على موقع ابن تيمية:

http://www.ibntaimiah.com/index.php?pg=books&ban=3

(١٥) أحمد ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج٤، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٤٥٠ - ٤٥٢.

في واقع آخر. فما يهمه هو الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية التي تسير بموجب شريعة الله.

كان الفقه السياسي السُنيّ قبل ابن تيمية أكثر براغماتيةً، إذا ما صحّ التعبير، بالاعتراف بشكلٍ دائمٍ بالوصول إلى الحكم بالغلبة، إلى جانب اختيار أهل الحلّ والعقد ولايةِ العهد، أي التوريث. والجُويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) هو الذي برّر إمامة المُستولي أو المُتغلّب حتى لو لم تجتمع فيه شروط الإمامة ما دام مُتغلباً، وسماه «والياً» واشترط على الولاة عموماً استشارة العلماء. وكذلك ابن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠هـ) في كتابه **الكافي في تفسير ابن حنبل**، فكل من ثبُتت إمامته **حُرّم الخروج عليه وقتاله** إن ثبتت بإجماع المسلمين عليه كإمامة أبي بكر الصديق أم بعهد الإمام الذي قَبِلهُ كعهد أبي بكر إلى عمر، أو بقهره للناس حتى أذعنوا له، ودعوه إماماً كعبد الملك بن مروان. هنا يظهر التقابل بين الخروج وإمامة الغلبة بشكلٍ واضحٍ. ويحرّم ابن قدامة الخروج على إمارة الاستيلاء والغلبة. وأقرّ بذلك أيضاً يحيى بن شرف النووي (٦٣١ - ٦٧٦هـ) لتصل إلى حدّ الصراحة الكاملة التي تكاد تبرّر الطاعة بوطأة الحكم ذاته، أي تبرّر طاعة الظُلم بالظُلم، حتى يغدو الظُلْم الأكبر هو الخروج على الحاكم عند البناني (١١٦٣ - ١١٩٤هـ) المعاصر للشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ)، كما تصوّر هذه الصراحة عبارة «من اشتدّت على الناس وطأته وجبت طاعته». وهي الجملة المنسوبة إلى معاوية، وبها لخص فقهاء المالكية نقاشهم في شأن الإمامة. وكما شرعن الماوردي حكم البويهيين، كذلك شرعن بدر الدين بن جماعة حكم المماليك. كما نجد هذه العبارة في حواشي شروحات كثيرة مثل حاشية البناني على

شرح الزرقاني، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وغيرهما كثير.

وهذا تقليدٌ استند إليه ابن عبد الوهاب، لكنه حرّم الخروج على ولاة الأمر بشكلٍ مطلقٍ، فقد كان سلوكه تجاه المسلمين أشبه بسلوك نبي أو صاحب رسالة تجاه كفّارٍ منه بسلوك فقيهٍ أو قائدٍ سياسي. من هنا، ولأنه كان على حق مطلق - من زاوية نظره - فهو لم يحاول حتى تبرير استخدام القوة، بل استخدمها وحرّم الخروج حتى على حكّام الولايات: «أرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين، بَرّهم وفاجرهم ما لم يَأمروا بمعصية الله. من وُلّي الخلافة واجتمع عليه الناس ورضوا به وغلبهم بسيفه حتى صار خليفةً، وجبت طاعته وحرم الخروج عليه».[١٦] ومع أنه خرج على حكام زمانه، إلا أن ابن عبد الوهاب حرّم حتى توجيه النقد أو النصح علناً للولاة في ظل الحكم الذي سانده، وأمر بأن يكون توجيه النصح خِفْيةً. وجعل طاعة ولي الأمر أمراً مطلقاً.

وقد تحوّل موقف طاعة ولي الأمر إلى موقف عام محافظ جعل كثيراً من السلفيين من خريجي المدرسة الفقهية النجدية «الموحدّون» أو «الوهابيون» يتخذون موقفاً معادياً للثورات العربية أو تشكيكياً وفي أفضل الحالات موقفاً سلبياً منها. أما موقف المملكة السعودية الرسمي المعارض للثورات فقد استغل هذا التقليد في سياق سياساتٍ براغماتيةٍ لمملكةٍ محافظةٍ سياسياً واجتماعياً، تبرّر استقرار دولٍ لا هي ديمقراطية ولا هي إسلامية وترفض الخروج عليها.

صوّرت القوى المحافظة المؤيّدة لأي نظامٍ قائمٍ، أيّ خروج على

(١٦) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية: مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا**، ج١، ط٦، ١٤٦٧هـ/ ١٩٩٦م، ص ٣٣.

أنه فتنة. وتحمل الفتنة معاني معياريةً سلبيةً مثل الفوضى الاجتماعية وحالة الخصومة العنيفة والمستدامة بين مجموعاتٍ سكّانيةٍ، بمعنى الحرب الأهلية في عصرنا. وهذا ما تفعله القوى المحافظة (بمعنى المحافظة على النظام القائم) في عصرنا أيضاً، إذ تعتبر أي ثورةٍ فتنةً بالضرورة... ويزخر المعجم السياسي للنظم العربية التي واجهت انتفاضاتٍ أو ثوراتٍ أو حركات احتجاج بمصطلحات الفتنة، أي التي تصوّر الثورة كفتنةٍ، وفيها أمثلة على محاولاتٍ فعليةٍ لتصوير الثورة كفتنةٍ، أو حتى لتحويلها إلى فتنةٍ.

يصعب التوصل إلى أي شكل من أشكال نظرية الثورة في ظل ثنائية الخروج والغلبة. فالفكر الإسلامي الفقهي يبرر القبول بالسلطان الجائر، ويرفض الخروج الذي يشبه الثورة المسلحة ضد النظام في عصرنا. وقد يُبرر الخروج ضد نظام لا يطبق الشريعة أو يأمر بالمعصية، ولكن السائد هو تبرير النظام القائم، بما في ذلك الخروج إذا صار الخروج بذاته نظاماً قائماً، أي إذا تغلّب. ولسنا أمام ديناميكية سلطة - معارضة أو حكم - معارضة، تُحَلّ قضاياها وتناقضاتها في إطار النظام، أو تؤدي في حالة عدم حلها إلى الثورة على النظام منتجةً فقهها النقدي أو التبريري؛ وحتى في تبرير الخروج فإننا لسنا أمام أي نوع من نظريات الثورة.

مفردة «ثورة»

يشتق لفظ «الثورة» بحسب لسان العرب من «ثار الشيء ثورا وثُؤورا وثورانا وتثوّر: هاج. والثائر: الغضبان... والمثاورة: المواثبة...»[١٧] ويقال إهدأ حتى تسكن هذه الثورة، وهي «الهيج».

(١٧) لنتذكر أن انتفاضة عام ١٩٤٨ في العراق سميت «الوثبة».

والثورة في لسان العرب هي الهيج. وتتضمن معنى الغضب من دون شك. ولا ريب في أن مصدر عبارة «هوجة عرابي»، في ما وصف لاحقا بـ «ثورة عرابي» هي هذا القرب الدلالي عند العرب. وبهذا المعنى فإن للثورة في المفهوم العربي بعداً غاضباً متمرداً هائجاً، ما عاد يرد في البال دوماً حين تطلق تسمية الثورة على ظاهرةٍ اجتماعيةٍ - سياسيةٍ. ولكن البعد الغاضب الثائر ما زال قائماً في مفهوم الثورة في الثقافة العربية، وكذلك في الاستخدام الشعبي. ويحضر هنا ما سمّاه شباب مصر بدايةً بـ «ائتلاف شباب ثورة الغضب». ولذلك حاول توفيق الحكيم (١٨٩٨ - ١٩٨٧) في كتابه **ثورة الشباب** أن يميّز بين الثورة والهوْجة في محاولةٍ اصطلاحيةٍ لتمييز الثورة عن الهيج، فيغادر اللفظ أصوله متجهاً إلى المصطلح: «والفرق بين الثورة والهيجة هو أن الهوجة تقتلع الصالح والطالح معاً، كالرياح الهوج تطيح بالأخضر واليابس معاً... أما الثورة فهي تبقي النافع وتستمد منه القوة... وتقضي فقط على البالي المتهافت، المعوّق للحيوية...».[١٨]

من هنا ترتبط كلمة ثورة بالحركة السريعة الانفعالية التي تتضمن فعل النهوض، مثل «الوثبة» و«الانتفاضة» و«الهبة». ومن هنا أيضاً استخدم الناس للدلالة على انتفاضات المدن كلمة «قومة»، فيقال مثلا «قومة حلب» عام ١٨٥٠ ضد التجنيد والفقر، وهي التي هاجم فيها الفقراء أحياء الأغنياء، والتي قد تسمى ثورة في مناطق أخرى من مدن بلادنا. وكان يطلق على الثورات الفلاحية اسم «العاميّات»، وأبرزها عامية كسروان بقيادة طانيوس شاهين في جبل لبنان، ثم حركة

(١٨) توفيق الحكيم، **ثورة الشباب**، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٨)، ص ١١.

العاميات في جبل الدروز، بينما كان يطلق على الانتفاضات الحضرية اسم «القومات» وأبرزها «قومة حلب» في العام ١٨٥٠ التي تُنمذج هذا النوع من «ثورات» المدن في القرن التاسع عشر.(١٩) وكان العنف الشعبي يشمل أيضا نزعة الهجوم على محلات الأقليات الدينية وبيوتها.

يتحدث عبد الله العروي في **مجمل تاريخ المغرب** عن جماعات جهادية تنقلت بين تونس والجزائر وليبيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويشير إلى أن المناطق الداخلية من المغرب ظلت فترة طويلة غير محتلة. ويرى في حركة محمد بن عبد الكريم الخطابي حرباً جهادية، ويسميها «حرب الريف». ويذكر الحركات القبلية السابقة التي سميت ثورات، مثل «ثورة ابن غذاهم» في تونس (١٨٦٤)، أو «ثورة المقراني» في الجزائر (١٨٧١). وهو يعتبر أن التعامل معها ومع حركة عبد الكريم الخطابي بشكله الراهن على أنها ثورة من القرن العشرين ناجم عن تبني تيار حديث لها: «إن تبني الحركة الاشتراكية العالمية لثورة الريف أكسبها صبغة قرّبتها كثيراً من ثورات آسيا وأميركا اللاتينية، في حين أن الكتّاب المغاربة يلحّون على أن التزامن بين استسلام الزعيم الريفي (١٩٢٦) وبداية الاحتجاجات على استحواذ المعمّرين أراضي نواحي مكناس وتادلا... جعلا الثورة الريفية حدثاً معاصراً من صميم القرن العشرين. هل هذا صحيح؟ هل التحليل يساير التطور التاريخي أم يعمل على تحريفه بوسائل جد ذكية؟ وإذا صح ذلك فعلاً هل يبقى معنى للتمييز بين الصمود العفوي والوطنية

(١٩) عن التمييز بين «العاميّة» و«القوْمة» ونمذجة ذلك بـِ «قوْمة حلب»، قارن مع: عبد الكريم غرايبة، «سورية: القرن التاسع عشر ١٨٤٠ – ١٨٧٦» (محاضرات)، (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١ – ١٩٦٢)، ص ٨٢ – ٨٦.

الحديثة؟». ولذلك يميل العروي إلى وضع الثورة الريفية في إطار تقليدي على الرغم مما فيها من سمات عصرية. ويقصد بالتقليدي «الإطار المحلي الجبلي الريفي»[٢٠] الذي كان في حالة ثورة دائمة ضد المخزن وضد الاحتلال. ونحن نرى أن تساؤلات العروي في محلها وأن ما يقوله ينطبق على كثير مما يسمى ثورات في القرن العشرين بإلصاق المعنى الحديث المفهومي للثورة، في حين أنها كانت أقرب إلى معناها الحرفي (أي الهوجة) في ذلك الحين.

لكن ما يصعب فهمه هو تساؤل تشكيكي منتشر في وسائل الإعلام عن الثورات العربية الراهنة، ويثيره بشكل خاص مثقفون عرب كانوا يساريين ذات يوم ويحتفظون ببعض عُدة اليسار المصطلحية، فهم لسبب ما لا يعتبرون أن الثورات العربية تستحق مفردة ثورة، لأنهم لا يعرفون، أو يتجاهلون معنى هذه المفردة العربية البسيط نسبيا، والذي تتجاوزه الثورات العربية سياسياً وحضارياً. كما أنهم لا يعرفون إلا ثورات بعينها مثل ثورة أكتوبر والثورة الفرنسية. والثورات العربية أقرب إلى الثورة الفرنسية، ومع أنها أكثر شعبية من الثورة الفرنسية، إلا أنها أقل شعبوية.

إن سلبيات حركة التغيير الراهنة في الوطن العربي وإيجابياتها ناجمة كلها عن عدم نخبويتها، أي عن خروج قطاعات واسعة جداً من الشعب إلى الحيز العام، أي إلى السياسة. والمشاركة الشعبية العربية في الثورات هي مشاركة واسعة مقارنة بأي ثورة في التاريخ المعروف.

---

(٢٠) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٦٠٢.

وهنالك موقف سلبي من الثورات العربية عند بعض المثقفين. ولا يجاهر هؤلاء بموقفهم السلبي من حركة الشعب، بل يجعلون من الثورات مفهومًا سامياً متعاليا (وحتى شاعريا)، أو مفهوما سوسيولوجيا محدداً مسبقاً ويحاكمون حركة التغيير الشعبية العربية بموجب هذا المفهوم الذي صنعوه من بنات الخيال ومن «وحي» الثورات الأخرى.

ثورة، انقلاب، إصلاح

مع ذلك، وبسبب ذلك كله، فلا بدّ من محاولة تدقيق حدود المفهوم المعاصر في المجال السياسي على الأقل، وبحيث لا يكون تحديداً أيديولوجياً يجعل من الثورة أمراً إيجابياً أو سامياً، أو يجعل منها فتنة وفوضى وخطراً داهماً على الشعوب والإنسانية. **المقصود بالثورة هو تحرك شعبي واسع خارج البنية الدستورية القائمة، أو خارج الشرعية، يتمثّل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة.** والثورة بهذا المعنى هي حركة تغييرٍ لشرعيةٍ سياسيةٍ قائمةٍ لا تعترف بها وتستبدلها بشرعيةٍ جديدةٍ.

هذا التعريف يميّز الثورة عن الانقلاب العسكري بعربية عصرنا، لأن الأخير لا يعكس تحركاً شعبياً بالضرورة، ولكنه يبقي الإمكانية مفتوحةً لأن يشكّل انقلاباً عسكرياً مدعوماً شعبياً هدفه تغيير نظام الحكم. كما أنه يميّز الثورة عن الانتفاضة الاحتجاجية الشعبية أو التمردات على أنواعها في حالة عدم طرحها مسألة تغيير النظام الحاكم.

وثمة مفارقة ألسنية بين مفردتي «انقلاب» و«ثـورة». فكما تبيّن من خلال العودة إلى لسان العرب فإن معنى الثورة عربياً لا

يحمل دلالة revolution إلا عندما أصبحت مفهوماً تطور متأخراً، أما المفردة نفسها فلم تعن في التاريخ العربي ما تعنيه مفردة revolution، لا بحسب الأصل العلمي، ولا بحسب الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية؛ بل ظل يحمل معنى محدوداً هو «الهياج» و«الهبة». والغريب أن مفردة انقلاب، بمعنى تغيير، حتى في الأصل اللغوي، هي أقرب إلى مفهوم الثورة المستخدم في عصرنا.

ما يلفت الانتباه هنا أن الأتراك والفرس استخدموا للتعبير عن «الثورة» بدلالاتها الاجتماعية والسياسية التي تعني التغيير الجذري والانتقال من وضع إلى وضع (من حكم سلطاني إلى حكم دستوري مثلاً)، مفردة «انقلاب» العربية، فيقال: «انقلاب دستوري» أي «الثورة الدستورية»، و«انقلاب إسلامي» أي الثورة الإسلامية. لقد أخذ الفرس والترك مفردة «انقلاب» العربية للدلالة على الثورة لأنها تحمل معنى تغيير النظام السياسي أكثر مما تحمل مفردة ثورة التي كانت تعني حالة من الهيجان والغضب. ويبدو أن الفرس والترك استخدموا مفردة «انقلاب» في مكانها ومعناها الملائمين، في حين استخدم العرب هذه المفردة بمعناها الجزئي، فقصروها على «الانقلاب العسكري»! فدخلت كمفهوم سلبي في العربية الحديثة لأنها دلّت على قلب نظام الحكم بالمعنى الذي انتشر في النصف الثاني من القرن العشرين، ألا وهو الانقلاب العسكري.

نستنتج مما سلف، أننا حالما نبدأ بتحويل الثورة من لفظٍ أو كلمةٍ تصف ظواهر مختلفةً أو متشابهةً من دون دقّةٍ علميّةٍ إلى مصطلحٍ مفهومي يحكم إنتاج الأفكار أو يتوسط ببناء مدركاتها،

يصبح من واجبنا بالضرورة تمييزه عن أقرب الظواهر إليه. وهي الظواهر المعنية بتغيير النظم السياسية أو الحركات المؤديّة إلى ذلك. وفي المنظور السوسيولوجي فإن الظاهرة اجتماعية ذات علاقة بتغيير النظام السياسي من خلال الفعل الاجتماعي، وهي لا توجد وحدها معزولة عن غيرها. ومن هنا نميّز الثورة عن الإصلاح (Reform or Reformation) وعن الانقلاب العسكري، وعن حركات التمرد والعصيان والانتفاضات. وهي ظواهر متداخلة وقد تقود إحداها إلى الأخرى. فقد يؤدي تمرد شعبي إلى انقلابٍ في داخل النظام، وقد يؤدي التمرد إلى إصلاحٍ في داخل النظام، والعكس أيضاً صحيح.

جاءت فكرة الإصلاح من حركة الإصلاح الديني البروتستانتية في القرن السادس عشر. وكما هو معلوم، أدّت حركة الإصلاح الديني إلى صراعاتٍ وحروبٍ كبرى داخل أوروبا المسيحية الكاثوليكية في ذلك الوقت؛ وقوّضت الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، وأرغمت سلطتي البابا والإمبراطور على الاعتراف بالكنائس القومية الجديدة أو المنشقة؛ وكان من أبرز هذه الحروب حرب المئة عام ثم حرب العشرة أعوام. وقُصِد بالإصلاح الديني في حينه إصلاح الكنيسة وتعديل رؤيتها للعلاقة بين الله والفرد المؤمن، فقد ذهب الإصلاح إلى تأكيد المساواة بين الأفراد أمام الله، وبالتالي لا يجوز أن يُنَصِّب أحد نفسه وسيطاً بين الله والمؤمنين، ما ألغى المكانة الدينية السياسية والاجتماعية للإكليروس وزعزع العلاقة بين الدولة والكنيسة أيضاً.

ثم عادت كلمة الإصلاح وانتقلت بالكامل إلى عالم السياسة مع الحركة الاشتراكية الديمقراطية والحركة العمالية في أوروبا

وظهور خياراتها بين الإصلاح والثورة، وهو عنوان مقالة كتبتها روزا لوكسمبورغ (١٨٧١ - ١٩١٩) في ردها على مواقف إدوارد برنشتاين (١٨٥٠ - ١٩٣٢). وقد نُشرت المقالة عام ١٩٠٠ بعنوان «الثورة أو الإصلاح الاجتماعي» (Sozial-Reform oder Revolution). وكان برنشتاين الذي زامل ماركس وأنجلز في لندن، قد نشر خلال العامين ١٨٩٦ و١٨٩٨ سلسلة مقالات تحت عنوان «قضايا الاشتراكية»، وأتبعها بكتاب **«أسس الاشتراكية ومهام الاشتراكية الديمقراطية»** عام ١٨٩٩. وقد افتتحت تلك المقالات نقاش التنقيحية Revisionism المشهور في تاريخ الاشتراكية (والذي ترجمه الشيوعيون ودار التقدم في موسكو إلى «التحريفية» كنوع من الذم). وكان هذا السجال تعبيراً عن الأزمة أو الدوّامة التي وصلت إليها الحركة العمالية، والتي تمثلت بجمود النزعة التاريخية لتزايد حدّة الاستقطاب الاجتماعي الاقتصادي بين طبقتين: طبقة الرأسماليين والطبقة العاملة الصناعية، ونشوء الطبقة الوسطى في إطار النظام الرأسمالي، وإمكانات التغيير التدريجي في إطار النظام الرأسمالي القائم في سبيل تبني المطالب النقابية والحقوق العمالية (الاشتراكية)؛ وهو طريق أكثر أماناً من الثورات التي تضاءلت فرص وقوعها في الأنظمة الرأسمالية المتطورة، خلافاً لما توقعه كارل ماركس. كان هذا رأي إدوارد برنشتاين ضد كارل كاوتسكي (Karl Kautsky) وأوغست بيبل (August Bibel) وكارل ليبكنخت (Karl Liebknecht) وبقية القادة التاريخيين للاشتراكية الديمقراطية الألمانية. وهذه الإشكالية - بشكل عام - هي التي غذّت انشقاق الحركات العمالية إلى أحزاب شيوعية وأخرى اشتراكية ديمقراطية. وهو النقاش الذي ثار داخل منظمة الأحزاب

العمالية (الأممية الثانية) وقاده برنشتاين، ثم تبعه كاوتسكي الذي تورط بعد سنواتٍ في هجائيات لينين الحادة المعروفة، في حين وقف لينين في قيادة المعسكر المضاد، وأسس الأممية الثالثة (الكومنترن) عام ١٩١٩. وهنا نشأت تلك المقابلة بين الإصلاحيين (الاشتراكيون على أنواعهم) والثوريين (الشيوعيون على أنواعهم).

لا مبرر لتلك المقابلة بين مفهومي الإصلاح والثورة كأنهما متناقضان إلا تلك الخصومة في داخل الماركسية، والتي أصبحت نقاشا هامشيا في عصرنا؛ فالثوري، كما تبين لاحقا، يجب أن يكون إصلاحياً يقود إصلاحاً في النهاية، والإصلاحي يمكن أن يقود تحولاً ثورياً. أما الثوري الذي ينفي كل ما هو قائم ويرفض الإصلاح، فغالبا ما ينتهي إلى أيديولوجية شمولية وإلى استبداد من نوع جديد، أو ينتهي إلى موقف محافظ مضاد للثورة هو الوجه الآخر للعدمية. وكان هنالك في القرن التاسع عشر في أوروبا بديل مطروح آخر، هو بديل التيار الفوضوي الذي ارتبط باسم المنظر والثوري المحترف ميخائيل باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦). هنا نجد الثورة المحضة، وهي تقود إلى خيار يرفض أي نظام في الحكم باعتباره نظاما قمعيا.

أما الإصلاح فقد يكون تمويها وتضليلا للحفاظ على الحكم كما يجري في بعض الدول العربية التي يجري فيها الإصلاح لامتصاص النقمة الجماهيرية، ولا يطاول إلا مؤسسات هامشية خارج صنع القرار، أو يكون كلاميا خطابيا لتمرير أزمة. ولكن الإصلاح لا بد أن يقود إلى عملية تغيير إذا كان جذرياً.

يتضمن أي إصلاحٍ جدي في الأصل فكرة عودةٍ ما إلى الجذور

الأساسية، أو إلى الأصول، واعتبار التقاليد والأعراف القائمة مجرّد تفسيرات لهذه الأصول. وعندما تُصاب هذه التقاليد والأعراف المشتقة من تلك الأصول بالجمود إلى الحد الذي تتناقض فيه مع الأصل وتشوّهه في نظر الإصلاحيين، يصبح من الضروري إلغاؤها والعودة إلى الأسس لإنشاء تقليدٍ جديدٍ من تلك الأصول. أي أن كل إصلاحٍ يتضمن، بمعنى ما، نوعاً من الأصولية لأنه لا ينقض الأسس، بل الوضع القائم مدعيا أن هذا الوضع القائم لا يتلاءم مع الفهم القويم للأسس.

ينطبق هذا أيضاً على حركات الإصلاح الديني البروتستانتية، وعلى حركة الإصلاح الإسلامي في القرن التاسع عشر. ويمكن، بشكلٍ غير مباشرٍ ويكاد يكون ملتوياً، تطبيقها على السياسة. فالإصلاح السياسي لا يُلغي الأسس التي يقوم عليها النظام، بل إن الإصلاح يعتبر البنى السياسية المعطوبة تفسيراً خاطئاً لها. ومن هنا فهو يعود إلى مرحلة التأسيس والى إعلان الدولة، أو إلى برنامج الحزب الحاكم الأول لكي يشرح أن النظام قد حاد عن الأسس التي وضعت. وهو يواجه عادة فكراً تبريرياً أو فقهاً يدافع عن البنى القائمة كأنها هي الأصل. وفي حالة الحركة الاشتراكية مثلاً اعتبرت حركات الإصلاح في التيار الاشتراكي الثورة البروليتارية مجرد وسيلةٍ لا يجوز تصنيمها، ولا بأس بالتحول إلى أصول الفكر الاشتراكي الممثّلة بالعدالة الاجتماعية، ورؤية أن في الإمكان التوصل إلى ما يتلاءم معها بأساليب أخرى غير الثورة والتي لا تتناقض مع إنجازاتٍ عصريةٍ أخرى مثل الحقوق المدنية وغيرها.

أما الثورة فتعتبر أن الإصلاح غير ممكنٍ في إطار النظام القائم،

ولا بدَّ من تغيير النظام بالكامل وإقامة نظامٍ جديدٍ يقوم على أسسٍ جديدةٍ. وهذا طبعاً تمييز تعريفي، مفهومي، أي أنه نابع من تعريفنا للكلمة كمصطلحٍ. ويساعدنا هذا التعريف على فرز الظواهر. ولكن المعنى ليس قائماً في الواقع بهذا الشكل، لأن الثورة، كما رأينا، تهدف إلى تغيير جذري وترفع هذا الشعار. ولكنها قد تنتهي أيضاً إلى عملية إصلاحٍ تراها هي جديدةً تمام الجدّة، ويراها جزء من النظام القائم غير متناقضةٍ مع أصول النظام المفترضة. هنا طبعاً، وتجنباً للتناقضات في المصطلح ولإنقاذ صلاحيته، يلجأ المتمسك بتعريف الثورة تعريفاً مناقضاً للإصلاح إلى القول: «إن الثورة التي تؤدي إلى إصلاح النظام ليست ثورةً مكتملةً»، أو «ليست ثورة حقيقية»، ويمكن الحكم عليها بأثر رجعي أنها لم تكن ثورةً أصلاً. ولكن هذا النقاش الأخير الـ«ترمنولوجي» حول التعريف «الحقيقي» والمفهوم «الحقيقي» و«غير الحقيقي» يصبح غير ذي جدوى من الناحية العملية، وكذلك من الناحية العلمية.

في أي حال، يصعب التسليم بأن أي إصلاحٍ يتضمن العودة إلى أصولٍ ما، وأن أي ثورةٍ لا تتضمن هذه الأصول بالضرورة؛ ففي أي إصلاح جدي ثمة عناصر ثورية، وفي أي ثورةٍ لا تكتفي بالهدم والفوضى وتنهمك في البناء، لا نلبث أن نجد عناصر إصلاحيةً. فغالباً ما تحيي الثورات «أصولاً أخرى» للنظام القائم، ترتكز عليها حينما تحكم دولةً وطنيةً، أو حين تبنيها.

أما الانقلاب فمن الواضح أن القصد به هو أنه يجري في داخل النظام القائم على أيدي جزءٍ من النخبة الحاكمة أو أيدي جزءٍ من

المؤسّسات الحاكمة بما في ذلك الجيش أو قسم منه، ويؤدي إلى توزيعٍ جديدٍ للسلطة داخل النظام نفسه. ولكن لا يخلو التاريخ من انقلاباتٍ اضطرتها الخيارات السياسية إلى إحداث تغييراتٍ جذريةٍ في النظام، وقد سُمّيَت أو سمّت ذاتها «ثوراتٍ» لهذا السبب. والوضع أسهل في حالة التمرد والعصيان والانتفاضات، إذ أننا نتعامل منذ البداية مع حركاتٍ اجتماعيةٍ واسعةٍ تقوم على رفض سياساتٍ محدّدةٍ، أو تحتج على سياساتٍ أو نواقص أو مظالم معيّنةٍ في النظام. ينطلق العصيان أو التمرد للمطالبة بتغيير تلك السياسات، وقد يكون واسعاً وعنيفاً. وكما هو معلوم فإن العصيان قد يتجاوز حدوده عندما يمتد إلى المطالبة بتغيير النظام برمته، إما لأن النظام رفض التغيير الجزئي الذي يطالب به المتمردون، أو لأن المتمردين شعروا بالقوة وأصرّوا على الانتقال إلى الثورة. وهنا نتحدث عن ظاهرةٍ قائمةٍ بذاتها، أو عن مرحلةٍ من مراحل الثورة السياسية.

الثورات بهذا المعنى المتميز ظاهرة راديكالية حديثة، فهي تقوم على الجدّة والتجديد. وتبحث عن التجديد وتعتبر نفسها مجدِّدةً، وذلك خلافاً لما سماه الفلاسفة اليونانيون ثوراتٍ. فعندهم تمثل الثورات دورة متكررة من تغيير الأنظمة. وحتى حين تؤدي الثورات إلى تغيير النظام، فإنها تشكّل في هذه الحال حركةً دائريةً من صعود نظامٍ ما وهبوطه من دون أن يحدث أي جديد في التاريخ الإنساني. وربما كان هذا هو الأصل في استخدام كلمة Revolution للتعبير عن مسار حركة الكواكب، وفيه عودة أبدية إلى نقطة الانطلاق نفسها. وهو ليس التفسير «المضارِب» فلسفياً والتصويري صوغاً الذي منحته حنة أرندت لتسمية الثورة كتعبير عن حتميةٍ انتصار تشبه حتميّة حركة الكواكب.

الجدّة والتجديد

يمكن القول إن عنصريْ الجدّة والراديكالية في الثورة وعدم قبولها وجود سلطةٍ فوق الدولة والمجتمع تُبرّر النظام السياسي القائم، ذلك كله شأن علماني حديث،(٢١) حتى لو أعيد صوغه صوغاً دينياً. تتضمن الثورة رفض التسليم بوجود مبرّراتٍ ثابتةٍ للنظام القائم. ولا تقبل الثورة الحديثة نظاماً هرمياً معطى كشأنٍ مقدّسٍ، مثل نظامٍ يجعل الفرق بين الحاكمين والمحكومين جوهرياً كمعطى طبيعي أو كنظامٍ مقدّسٍ نابعٍ من نظام إلهي للكون، تحميه نصوص وتعاليم تقوم على تفسيرها مؤسسة دينية مثلاً. ويبدو، أوّل وهلةٍ، أن هذا الجزم يعني أن الثورات الدينية لم تكن ثوراتٍ. والحقيقة أنه يعني أن التمردات التاريخية ما قبل الحداثة لم تكن ثوراتٍ، كما نفهم الثورة منذ الثورة الفرنسية فصاعداً، سواء أكانت دينية الخطاب والدوافع أم غير دينيةٍ. وقد سمّاها أصحابها غير ذلك في أي حال. وحين سميّت ثوراتٍ فإنما كان القصد من ذلك حالة التمرد والهيجان. ولكن الثورة الحديثة شأن علماني حتى إذا كانت دينيةً، لأن الدينية هنا تفترض عمليّة علمنةٍ سابقةً عليها، **أولاً** لأنها تأتي بعد أن نزعت القدسية عن النظام السياسي الاجتماعي القائم ما يجيز الثورة عليه؛ **وثانياً** لأنها تفترض أن على الناس أن يحدّدوا مصائرهم بأنفسهم في إطار الدولة الوطنية القائمة،

---

(٢١) C. Brinton, *Anatomy of Revolution*, (NY: Vintage Books: 1995), pp. 275, 285.

وأيضاً: C. J. Friedrich, *Revolution*, (NY: Atherton, 1966), pp. 4, 37, 124

ولو صاغوا ذلك دينياً، فالدولة الوطنية شأن حديث وكيان علماني؛ **وثالثاً** فقد جرت عملية علْمنةٍ سابقةٍ جعلت الخطاب الديني يتسيّس، أو يحاول أن يحتلّ السياسة من جديدٍ.

كتبت حنة أرندت كتابها **في الثورة** سنة ١٩٦٣ تحت تأثير الثورات الحديثة الفرنسية والروسية، ولكنها لفتت بقوّةٍ إلى الثورة الأميركية. في هذا الكتاب الذي أصدرته وهي تعيش وتكتب في الولايات المتحدة، تقول إن «الثورات هي الأحداث السياسية الوحيدة التي تواجهنا مباشرةً بشكلٍ لا مناص منه بمسألة البداية. ذلك أن الثورات مهما حاولنا تعريفها ليست مجرد تغييراتٍ».[٢٢] وهذا ينطبق على الثورات العلمية والفنية أيضاً. فاستخدام الثورة يتضمن دائماً قفزةً لا تدرّجاً. ومن هنا التمييز اللغوي بالإنكليزية بين تطور متصل وتدريجي evolution (ارتقاء) وقفزة نوعية تقطع مع ما سبقها revolution. وعلى الرغم من موقفهم الإيجابي من نظرية النشوء والارتقاء عند داروين، فقد حاول ماركس وإنغلز ومن بعدهما لينين الاعتراض على رؤية التطور كمجرد سيرورة متصلة وتدريجية، وحاولوا التأكيد على أن التراكم الكمي يؤدي إلى تغير نوعي، عبر طفرة. وهذه الطفرة هي ظاهرة طبيعية، أو هي عبارة عن موازٍ في الطبيعة للثورة في المجتمع. وكانت تلك إحدى المحاولات الفلسفية القليلة عند ماركس لإيجاد نوع من الأنطولوجيا onthology التي توازي النظريات الاجتماعية اعتماداً على داروين، ولكن بموجب تفسير مفروض على هذا الأخير.

والثورات الحديثة لا تشترك بشيءٍ يُذْكَر مع ما كان يسمى في

---

(٢٢) حنة أرندت، ص ٢٧.

التاريخ الروماني القديم بـ «الخصام الأهلي»، كما لا يمكننا تشبيه الثورات بتعريف أفلاطون لها «بأنها تحول شبه طبيعي في شكلٍ من أشكال الحكومة إلى شكلٍ آخر. فهذا التغير كان تكرارياً دائرياً لا يأتي بجديدٍ عموماً». و«لقد كانت العصور القديمة على معرفة بالتغيير السياسي والعنف الذي يصاحب التغيير، ولكن تلك العصور لم تكن ترى أن ذلك التغيير والعنف من شأنهما الإتيان بشيء جديدٍ تماماً. بيد أن تعريف الثورات، بحسب المفهوم القديم، يتقاطع مع التعريف الحديث في الدور الكبير الذي أدّته القضية الاجتماعية في الثورات كلها».[٢٣]

ليست الثورات الحديثة هي التغيّرات المتتالية في الحكم بموجب دورةٍ متكرّرةٍ، كما تصنّف عند مفكري الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون أو أرسطو. ولا هي دورة خلدونية من فقدان عصبيةٍ إلى نشوء أخرى، ولا دورة مستمرة من البداوة إلى التحضر. فهذه التصورات على أهميتها لم تشمل إمكان حدوث شيء جديد تماماً. والثورة في عصرنا ترتبط بالجدَّةِ والانقطاع في مسار التطور التاريخي. إنها الانقطاع الذي يأتي بجديدٍ.

يميل كثير من الباحثين إلى اعتبار أن ما يميّز الثورات من مجرد تغييرٍ للحكومة، هو البعد الاجتماعي المتعلق بنشوء نظام اقتصادي جديد. وهذا ما يميّز الثورات الحديثة فعلاً. والرأي هذا من تقاليد البحث الماركسي الذي لا يرى إلا ثورتيْن فقط بهذا المعنى: ثورة ١٤ تموز/يوليو الفرنسية (١٧٨٩)، وثورة تشرين الأول/أكتوبر

(٢٣) المصدر السابق، ص ٢٨.

الروسية (١٩١٧). وخلافاً لما هو رائج، فإن هذا التصور لتغيير الحكم ليس جديداً، فقد رأى فلاسفة اليونان وفي مقدمتهم أرسطو، هذا البعد الاجتماعي في أساس تغيّرات الحكم. إذ كان واضحاً لأرسطو وأفلاطون أن قلب الأغنياء الحكومة هو الذي يؤسّس لحكومةٍ أوليغاركيةٍ، أما الديمقراطية فهي نتاج انقلابٍ يقوم به الفقراء على الأغنياء. وحتى في حالة وصول الطغاة إلى الحكم فإنما يأتون بشرعيةٍ من الفقراء قائمةً على رغبة الناس في المساواة. وما زالت هذه الدلالة سارية حتى العصور الحديثة في حالات الاستبداد القائمة على الخطاب الاقتصادي الشعبوي، وعلى شرعية مساواة الناس في الظروف، أكانت تتضمن توفير متطلبات الحاجات الأساسية أو مساواتهم بانعدام الحقوق السياسية. وكانت رؤية البعد الاجتماعي الاقتصادي في عملية تحول النظم السياسية موجودةً قبل العصر الحديث، ولكن لا بدّ هنا من رؤية الفارق بين البعد الاجتماعي في الثورة السياسية، وبين اعتبار الثورة السياسية تغييراً للنظام الاقتصادي.

وتأتي هذه الفكرة من التفسير اليساري للثورة الفرنسية باعتبارها انتقالاً من نظامٍ اجتماعي إلى آخر. والحقيقة أن ما ألغى العلاقات الزراعية الإقطاعية وامتيازات الهيئات الوسيطة والامتيازات الإقطاعية المؤسّسة عليها في جميع أنحاء أوروبا الغربية والوسطى كان الثورة الفرنسية، أكان ذلك من طريق الفعل المباشر في فرنسا أم ردّة الفعلِ عليها، أم الاقتداء بها، ثم توّجت هذه السيرورة في ثورات سنة ١٨٤٨.[٢٤]

(٢٤) إيريك هوبزباوم، **عصر الثورة: أوروبا ١٧٨٩ - ١٨٤٨**، ترجمة: فايز صياغ، ط٢، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٧١.

لكن هذا لا يعني أن تقتصر الثورة في السياسة على تغيير النظام الاجتماعي، ومن دون هذا التغيير في النظام الاقتصادي الاجتماعي لا يجوز استخدام كلمة ثورة. فالتغيير الاجتماعي سيرورة تاريخية تتخلّلها قفزات «ثورية» تؤدي إلى تخلخل بنى اجتماعية وسياسية. وقد تعبّر عن نفسها بثوراتٍ سياسيةٍ، لكنها لا تتم عبر الثورات السياسية بالضرورة. وهذا ينطبق على الاقتصاد والسياسة. وإذا أردنا الإصرار على جانب الثورة السياسية في عملية التغير الاجتماعي، فلا بدّ من التذكّر أن التغير الاجتماعي قد يمر بثورةٍ أو أكثر، أو قد يجري التحول الاجتماعي تدريجياً من دون ثوراتٍ سياسيةٍ. وإذا كان المقصود بالثورة القفزة النوعية من نظام اجتماعي إلى آخر، فإن الثورة تصح هنا أيضاً بخصوص «الثورة العلمية»، و«الثورة الصناعية». هنا يكون المقصود بالثورة القفزة النوعية، أو الكيفية، من نمطٍ إلى آخر، أو من منظومةٍ يسود فيها «أنموذج» paradigm معين إلى منظومةٍ مختلفةٍ يسود فيها أنموذج آخر على حد تعبير توماس كون Thomas Kuhn في كتابه **بنية الثورات العلمية**. وجانب الجدّة وتغير المنظومة والقوانين التي تحكمها، قائم هنا في الثورات العلمية أيضاً.

عندما استخدمت عبارة الثورة الصناعية لم يكن القصد منها - كما في السياسة - حدثاً له بداية ونهاية، وإنما سيرورة مستمرة أو دينامية اجتماعية كما يقول السوسيولوجيون حتى يومنا هذا، ولكنها من دون شك بدأت بقفزةٍ ما بعد تراكمٍ طويلٍ من المعارف. وقد حدثت هذه القفزة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكنها انطلقت بوضوحٍ في القرن الثامن عشر كعملية تجاوز للبنى الاجتماعية، ولجزءٍ من المعطيات الطبيعية التي كانت تكبّل القوة الإنتاجية للمجتمعات البشرية.

ولم يحدث من قبل أن سخّر الإنسان قوانين الطبيعة بهذا القدر من السيطرة، لتلبية حاجاته المادية ولإنتاج حاجاتٍ جديدةٍ بدأت مع عملية تطور عمراني غير مسبوقٍ في تسارعه، ووصل تطوره الراهن إلى مرحلة اقتصاد المعرفة. ويمكن إجراء فصل نسبي بين الثورة الصناعية والثورة العلمية، فقد سبقت فرنسا بريطانيا في الثورة العلمية النظرية، في حين أن بريطانيا سبقتها في الثورة الصناعية.

يشير توماس كون في كتابه **بنية الثورات العلمية** إلى التشابه المجازي في استخدام كلمة ثورة في عبارتي «الثورة العلمية» و«الثورة السياسية»، متسائلاً: ما الذي يبرّر هذا الاستخدام المتوازي للفظ أو لكلمة «ثورة»؟ ويتلخص تعريف الثورة العلمية عند كون في انتقالٍ غير تدريجي من أنموذج paradigm إلى أنموذج آخر يستبدله. وهو يضع زاوية نظرٍ جديدةً في نظريةٍ علميةٍ تفسيريةٍ، وفي إثر التفسير الجديد للظواهر الجديدة، ينشأ أنموذج جديد في تفسير الظواهر التي يتناولها ذلك العلم عموماً، بما في ذلك نظريات جديدة وقوانين جديدة. إنها زاوية نظر تنطلق من نموذج بنيوي تفسيري للواقع. فأين التشابه هنا؟ يكمن التشابه في أمرين:

١ - إن الثورة السياسية تُفتتح بسيادة شعورٍ عام، أو بانتشار تصوراتٍ جديدةٍ في المجتمع السياسي، عن أن المؤسسات السياسية القائمة ما عاد في إمكانها مواجهة المشكلات والقضايا المتولّدة عن البنى السياسية، وهي القضايا التي قادت إليها هذه المؤسسات. وفي حالة الثورة العلمية فإن الانتقال يحصل بعد أن يصبح الأنموذج السائد غير قادرٍ على تفسير ظواهر قاد هو إلى اكتشافها، أو قاد هو

إليها. وفي الحالتين تحدث أزمة لا تفسح في المجال إلا لإنكار الواقع الجديد أو تغيير أدوات فهمه.

٢ - ترمي الثورات إلى تغيير المؤسّسات السياسية بطرقٍ ووسائل تحظرها هذه المؤسّسات. وكما ترفض الثورة العلمية التبريرات التي يقدّمها البراديغم العلمي القديم بلغته القديمة بغرض الدفاع عن ذاته والحفاظ عليه، كذلك ترفض الثورة السياسية المفردات والحجج التي تدافع عن الدستور القائم. وفي الحالتين، لا شكّ في أنه بإمكان أي أنموذج في العلم، وأي دستورٍ في السياسة أن يدافع عن ذاته بلغته، لأن لغته أصلاً نابعة منه، ولا غرابة أنها تفسّره؛ فالمحاجَجة عن النظام بلغته محاججة دائرية. ولا شك أن في إمكانها أن تبرّره وتدافع عنه. ولذلك تخرج الثورة العلمية عن الأنموذج القائم، وتخوض صراعاً مع المحافظين بمفرداتٍ جديدةٍ نابعةٍ من النظرية الجديدة. وكذلك ترفض الثورة السياسية مفردات النظام السياسي القائم، وتبرّر ذاتها بمفرداتٍ جديدةٍ نابعةٍ من رؤيةٍ جديدةٍ.(٢٥)

مع بدء الأزمة السياسية يتصرف الأفراد باغترابٍ عن النظام السياسي، وعندما تتعمّق الأزمة يتحول الاغتراب إلى تياراتٍ سياسيةٍ مؤيّدةٍ للتغيير. وعندما يصل الأمر إلى انشقاقٍ بين دعاة التغيير ودعاة المحافظة على الوضع القائم، تغيب المرجعية التي يمكن العودة إليها لفضّ الخلاف، لأن الخلاف هو على ما يمكن أن يبرّر، والخلاف هو على المصفوفة (matrix) السياسية والاجتماعية، إذ لا توجد مؤسّسات

(٢٥) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd Edition. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996), pp. 92-94.

شرعية مُجمع عليها، يمكن العودة إليها لفضّ النزاع. هنا يتم اللجوء إلى الشعب، أو إلى القوة بحسب الحال والوضع التاريخي.

قامت الـدورة القديمة - بمتكرراتها المعروفة في الفكر السياسي اليوناني بين أوليغاركية وأرستقراطية وديكتاتورية واستبداد وديمقراطيـة - على تمييزاتٍ، كان يفترض أنها طبيعية بين الغني والفقير، والخاصة والعامة، والحكام والمحكومين...الخ. وهذه المعطيات «الطبيعية» هي التي جعلت تكرار أنماط الحكم الديمقراطية والأرستقراطية والأوليغاركية، في رأي القدماء، أمراً طبيعياً أيضاً. فهي، من هذا المنظور، مبنية على معطياتٍ طبيعيةٍ، بما في ذلك تقسيمات اجتماعية قائمة بحكم طبيعة المجتمعات، وميول إنسانية مطبوعة في البشر. في الحداثة وحدها يمكن الحديث عن انقطاع هذه الدورة، بمعنى: رفض رؤية الفروق الاجتماعية كمعطياتٍ طبيعيةٍ، وتخيّل مجتمعٍ واقعي من دون فقرٍ يحقّق مساواةً بين الناس فيما يمكن تسميته بالحقوق.

تعزو حنة أرندت هذا التغير، إلى الوجود الواقعي للمجتمع الأميركي قبل الثورة الأميركية من دون فقرٍ نتيجةً لغنى البلاد. ويمكن أن نضيف إلى حججها - قبل أن نرفضها - أن ليس التغلب على الفقر وحده، بل إن إمكانية التوسع في الأرض الناجم عن الاستيطان، هي التي تجعل الانتشار أو الهجرة يحلان محلّ القبول بالموقع الطبقي القائم، كما تمنح فكرة الحرية بعداً جديداً متعلقاً بالانتشار في المجال.

الحرية في الحالة الأميركية، هي حرية بالمعنى الجذري للكلمة

كحرية الحركة في المكان؛ الحرية عكس القيود التي تكبّل حركة جسم ما، وضدّ العوائق التي تعيق حركته. لكن خلافاً للوثوقية التي تتحدث بها أرندت، فإن القدرة على تَخيُّل المجتمعات من دون فقر كانت قائمة في العصور القديمة على شكل تطلع لخلاص إنساني. وما ميّز الحالة الأميركية ثم الثورة الفرنسية بعدها، هو نشوء طموحٍ لدى فئة من المجتمع يمكن تسميتها بـ «الطبقة الثالثة» في فرنسا، ويمكن تسميتها بمجتمع «البلدات» الأميركية الاستيطانية، town community التي تعتقد أن لها حقوقاً؛ وأن من حقّها ليس أن تعيش حياةً أفضل فحسب، وإنما أن تكون لها مساهمة في إدارة ذاتها في (حالة البلدات الأميركية)، وفي إدارة شؤون الأمة في (حالة فرنسا). وهذا ما نعتقد أن حنة أرندت لم تره. المسألة ليست في «الرخاء العجيب» للقارات الجديدة وحده، حتى حينما كانت مستعمراتٍ إنكليزيةً، والذي مكّن من تخيل مجتمعٍ من دون فقرٍ. ولكننا نتفق مع أرندت وغيرها، في أن الثورات بهذا المعنى وليدة الحداثة وليست وليدةً لثقافةٍ بعينها أو دينٍ بعينه.

كان مفهوم الجدّة في الثورة قوياً إلى درجة أن الثوريين الفرنسيين حاولوا، في إطار مخطّطهم العقلاني لتجسيد الفكرة أو الشعور بأن الثورات تدشّن تاريخاً جديداً، وضع تقويم سنوي جديد، يبدأ من سنة إعدام الملك وإعلان الجمهورية، بدلاً من التقويم الميلادي، وإلغاء أسماء المقاطعات القديمة، وإطلاق تسمياتٍ رقميةٍ عليها، وكأن الثورة حدث كوني؛ تبدأ بعده أسماء جديدة للشهور، وتعداد جديد للأعوام. لم تبدُ هذه المحاولة صبيانية آنذاك، وحتى من منظور العصر الحديث؛ تتضاءل أهمية الأمور الرمزية، مثل: تسميات الشهور،

في ما قامت به الثورة الفرنسية من إنشاء الدولة الوطنية الحديثة ومؤسساتها وعلمها ورموزها، وفي محاولة تنظيم المجتمع، وفق مخطط عقلاني يعقلن ويوحد كل شيء مكان السلطات الاعتباطية السابقة. وسعى بلاشفة ثورة أكتوبر ١٩١٧ إلى بدايةٍ جديدةٍ؛ وقد كانت لديهم، ولا سيما لدى لينين، تمثّلات كبيرة للثورة الفرنسية في بناء روسيا الجديدة، على أساس مخطط عقلاني تاريخاني؛ وحلموا - بجديةٍ - بإمكانية بناء الإنسان السوفياتي الجديد. تلك الجدّة الكارثية التي أدّت بلغة كارل بوبر Karl Popper إلى محاولات الهندسة الاجتماعية الكلية في الدول الشمولية، وتقليص العقلانية إلى مستوى أداتي في تطبيقاتها الاجتماعية والسياسية. والفروقات هنا بين النازية والستالينية فروقات في الدرجة وليس في النوع أو البنية، فالنموذجان يصدران عن نموذج تاريخاني غائي للتطور الاجتماعي-الاقتصادي بوصفه تطور التاريخ نحو تحقيق غايته العليا الأسمى الثاوية، التي تحملها نخبة أو طبقة أو أمة أو عرق ما. مع الفرق أن أحدهما برر نظامه الشمولي القمعي بأيديولوجية تتضمن قيماً كونيةً مثل الحرية والمساواة، في حين قامت الأيديولوجية النازية على نفي مثل هذه القيم.

الحرية والثورة

ارتبطت الفكرة الديمقراطية بدايةً بفكرة المساواة. والمقصود ليس المساواة بين المحكومين فحسب، بل بين الحكام والمحكومين أيضاً. من هنا اعتُبِرت الديمقراطية من زاوية نظر نخبة المدينة (Polis) اليونانية كحالةٍ من اللاحكم أو حكم العامة. وحكم العامة هو أسوأ أنواع الحكم في رأي مؤيديّ النظام الأرستقراطي أو النخبوي في الماضي مثل أفلاطون، وذلك بالضبط لأنها كانت متطابقةً مع الحرية السلبية وعدم الرغبة في أن تكون محكوماً، إنها حالة «لا حكم» تؤدي إلى «فوضى العامة».

لقد ورث كثير من المحافظين الذين عارضوا «فوضى» الثورة الفرنسية في سنواتها الأولى هذا التوجه المعادي للديمقراطية وللثورات العنيفة في الوقت ذاته. وخلطوا بين الديمقراطية وبين المساواة التي تذهب إلى تحويل ذاتها إلى حالةٍ طبيعيةٍ، كما في النزعات المساواتية المتطرفة؛ فهذه، في رأيهم، تتحول إلى نقيض الحرية التي لا توجد اجتماعياً خارج الاختلاف. ولكن يفوت المحافظين دائماً أن الأصل في الديمقراطية الحديثة هو المساواة المصنوعة قانونياً بين اللامتساوين طبيعياً. المساواة المنظّمة في الدولة هي مساواة ينظّمها القانون لحالةٍ طبيعيةٍ من عدم المساواة بين البشر. إنها تجعل غير المتساوين كأفراد، متساوين كمواطنين، وهذا ممكن في الدولة. ويصبح تنظيم الحريةً مسألةً تخصّ الدولة، إنها حرية المواطن. لا تكون الحرية هنا نقيضاً للمساواة، ولا تكون

المساواة هادمةً للحرية كما رأى المحافظون من أمثال توكفيل والمحافظون الإنكليز مثل ادموند بيرك، بل تصبح المساواة في المواطنة شرط الحريّة. ويصبح النضال من أجل تعميقها، مساوياً لعملية تعزيز حقوق المواطنة أو زيادتها لتشمل مجالاتٍ أوسع، في حين تُنظّم الحرية في سياق تفاعلٍ مستمرٍ بين الحريّات الخاصة والعامة.

كان مصطلح الحرية حتى الثورة الفرنسية يُستخدم كنقيضٍ للرقّ والعبودية، تماماً كما كان لفظ الحر يُستخدم في الحضارة الإسلامية كنقيضٍ للعبد. فقط بعد الثورة الفرنسية بات للحرية المعنى السياسي الذي يتضمن بعدين هما: البعد النافي للقيود التي تكبّل ما بات يسمى الحريّات؛ فتصبح الحرية بالمعنى السالب مجموعةً من الحريّات liberties؛ ثم بعد أن الحرية تشمل مشاركة المواطن في تقرير مصيره عبر المشاركة في إدارة شؤون الوطن free citizen, freedom.

تسعى الثورات الحديثة إلى التحرر من قمع الحريّة الذي يشبه في هذه الحالة كبح حركة الأجسام. إنه تحرر من القيود التي تُكبّل حرية الإنسان، يضاف إليه التحرر من الخوف ومن الحاجات الأساسية التي في حالة عدم تلبيتها تستعبد الروح والجسد. هذا التحرر ينشئ حلم الحريّة. ولكن الحرية السياسية والاجتماعية التي تُمارس عبر المشاركة في تقرير المصير وفي صنع القرار هي البعد الثاني الذي يحول الحرية من حريّةٍ سالبةٍ إلى حريّةٍ موجبةٍ ممارسةً. ومن هنا فإن أيّ نظام ديمقراطي يتألف **أولاً** من الحريّات المدنية التي تضمن فكرة «التحرر من»، **وثانياً** من «الحرية في»، وهذا يعني الحقوق المواطنيّة

السياسية التي تقوم ببناء «الحريّة في» الدولة من خلال المؤسّسات، التي تضمن ممارستها. وليس من حق هذه المؤسّسات أن تمنع الحريات الأساسية، وليس هذا وحده، بل إن مبرّر وجودها هو أن تنظّمها. الحرية السياسية هي الحرية الممأسسة التي تضمن مشاركة المواطن في الدولة.

يمكن الحديث عن ثوراتٍ تفشل في المهمة **الثانية**، أي في بناء الديمقراطية، ولكن لا يمكن الحديث عن ثوراتٍ في العصر الحديث لا تتوق إلى تحقيق المهمة **الأولى** أي التحرر. «إن التوق إلى التحرر وإلى بناء بيتٍ جديدٍ، حيث يمكن أن تستوطنه الحرية هي روح لا مثيل لها في التاريخ السابق بأسره».[٢٦] وهذه الروح هي من مميّزات الثورات الحديثة أيضاً.

إن الثورة في سبيل الحرية لا تضمن بناء الديمقراطية دائماً، فعملية بناء الديمقراطية عملية معقدة من الموازنة بين العام والخاص، والرقابة على السلطات، وتنظيم عملية مشاركة المواطنين بالاقتراع وقبله وبعده، وضمان ألا تكون الأغلبية أغلبية هويّةٍ ثابتةٍ، بل أغلبية رأيٍ ومصالح، وألا تعتبر الأقليات على مستوى الهويّة أقلّياتٍ سياسيةً مؤبّدةً كأقليات، وضمان أن تتضمن حلولاً وسطاً... الخ. نحن نعرف حرياتٍ تنشأُ نتيجةً للحماية من الاستبداد التي يضمنها تعدد السلطات والفصل بينها وتوازنها، كي لا تتغوّل سلطة ما على السلطة الأخرى. وقد يقوم بهذا الدور تعدد الجماعات المعترف بها ككياناتٍ سياسيةٍ، مثل الطوائف والهيئات الوسيطة في فرنسا قبل الثورة، وغيرها. ويعرف

---

(٢٦) حنة أرندت، ص ٤٧.

العالم العربي حالة لبنان مثلاً التي تنظّم فيها حريات كثيرة مثل حرية التعبير وغيرها، ولكنها تنتهي عند حدود الطوائف، ولا تتمكن الدولة من حمايتها إذا ما اعترضتها الطائفة. فحريّة الفرد المدنية قائمة في هذا الهامش وتسمح بتنمية شخصيته. ولكن الديمقراطية غير قائمةٍ على الرغم من توفر قدرٍ من الحريّات. هنا لدينا مثلٌ عن حريّاتٍ سياسيةٍ ومدنيةٍ محدّدةٍ، ولكن من دون ديمقراطيةٍ، أو لدينا بتعبير آخر حرية أكثر وديمقراطية أقلّ.

هنالك بلدان تحقّقت فيها الديمقراطية من دون ثورةٍ، وهذه هي حالة كندا مثلاً. والحديث هنا، عن مجتمع استيطاني نظّم نفسه بنفسه في حلولٍ وسطٍ ومساوماتٍ مع بريطانيا، ثم استقلّ عنها من دون ثورةٍ. وبقي الفارق بينه وبين الديمقراطية في الولايات المتحدة التي استقلّت وبنت ديمقراطيتها بثورةٍ، هو أن كندا ما زالت أكثر محافظةً وارتباطاً بالثقافة البريطانية، وأن القيم المحافظة التي ظلّت قائمةً ساهمت لاحقاً في تحديد التنافسية الرأسمالية وفي التأسيس لدولة رفاهٍ، وحدّت من ليبرالية السوق، لا كاشتراكيةٍ ديمقراطيةٍ بل كاشتراكيةٍ أهليةٍ.[٢٧]

في الماضي، لم تحمل كلمة ثورة في حدّ ذاتها معنى الجدَّة. وكلفظٍ تنحدر كلمة revolution من مصطلح فلكي متعلق بحركة دوران النجوم حول محور ما revolving. وهي بهذا المعنى عكس

(٢٧) أنظر مقدمة طبعة عام ١٩٨٨ لكتاب:

Symour Martin Lipset, *Revolution and Counter: Change and Persistence in Social Structures,* (New Brunswick & Oxford: Transaction Books, 1988).

كلمة ثورة كما نستخدمها في عصرنا الراهن. فهي تعني الحركة الطبيعية المستمرة الدورانيةُ الطابع للكواكب حول شمس. وعندما استخدمت الكلمة في العام ١٦٨٨ (The Glorious Revolution) في وصف طرد أسرة «آل ستيوارت» من الحكم ونقل السلطة إلى وليام وماري، جاء الاستخدام للمفارقة في وصف عودة السلطة إلى عائلةٍ كانت حاكمةً. وبهذا المعنى فإن كلمة «ثورة» باستخدامها ذاك قد دلّلت على تغير انقلابي هو عودة السلطة إلى عائلة. ولم يستخدم لفظ الثورة في وصف حركة كرومويل (١٥٩٩ - ١٦٥٨) في العام ١٦٤٩ التي أدّت إلى إعدام الملك شارل الأول قبل ذلك بعقدين. بهذا المعنى، فإن لفظ «ثورة» ورد بمعنى إعادة أو استعادة أصحابها السابقين لها أو إعادتهم إليها، وإذا شئنا بتفسير فلسفي ممكنٍ: إعادة السلطة لأصحابها «الطبيعيين». هكذا يمكن أن تحتوي عملية اكتساح السلطة بواسطة الشعب مفهوم «عودة» السلطة إلى صاحبها. ونعتقد خلافاً لأرندت فعلاً أن هذا مجاز أدبي أكثر مما هو تفسير علمي، ففي العام ١٦٨٨ كانت مفردة ثورة الإنجليزية قد فقدت دلالات أصولها اللفظية كحركة متكررة من العودة إلى النقطة نفسها.

ما يمكن قوله هنا أن الجدّة أمر اكتشفه الثوريون فيما يفعلون وينتجون حتى حينما لم يخطّطوا لذلك. ولا شكّ في أن قسماً منهم قد طمح في تطلعاته الثورية إلى عودةٍ ما إلى ماضٍ روماني أو يوناني متخيل يجذّر فيه هويته أو أصله الأول. وفي حالاتٍ أخرى عودة إلى مساواةٍ مسيحيةٍ قديمةٍ مفترضةٍ فطرها الله في طبيعة البشر الذين انحرفوا عنها. ولكن اكتساح الحكم وتطور حركة الاحتجاج إلى ثورة أدت إلى تغيير الملك، في حالة فرنسا مثلاً، من دون أن يكون ذلك

مقصوداً في البداية، وإلى تأسيس دولةٍ في حالة الولايات المتحدة من دون أن يكون ذلك مقصوداً في البداية، ومن دون أن يضطر الناس إلى التفكير بالجديد. هكذا ارتبطت كلمة ثورة بالجدّة. ويبدو أن الانطباع الأول الذي كان سائداً لدى الثورات أن هنالك حالة طبيعية أو حقوقاً طبيعيةً ممنوحةً لهم سلبها منهم الحُكم، وأن الثورة تهدف إلى «استعادتها». وقد كتب بعض المنظرين الذين استوحى منهم الثوار أفكارهم قبل الثورة الفرنسية بعقود ونظّروا للحق الطبيعي وللحالة الطبيعية كحالة انسجام، ومنهم روسو طبعاً.

ولكن هذه الفكرة الفلسفية التي تتخيّل حالةً طبيعيةً أو حالةً كانت قائمةً في الماضي من هذا النوع، هي في حدّ ذاتها فكرة جديدة أَعَلِم بذلك حاملوها أم لم يعلموا؟ فمن الواضح أن فكرة المساواة في الحقوق بين الناس كانت ستبدو غريبةً في جميع العصور السابقة، وأن المساواة الطبيعية بين البشر في المسيحية، كانت في أفضل الحالات مساواة في عبادة الله وأمامه، وحتى هذه المساواة تعرضت للتشويه حين نظّمتها المؤسسات الدينية. أما المساواة في الحقوق السياسية فكانت ستبدو تناقضاً في المفاهيم، لأن السياسة تقوم على افتراض عدم المساواة في الحقوق السياسية.

ماذا تبقّى من دلالة لفظ «ثورة» القديم والمتعلق بالحركة الدائرية التي تعود دائماً إلى النقطة نفسها؟ ربما، وبعد جهدٍ، يمكن القول إن ما تبقى هو ما يميّزها عن مفهوم الانتفاضة أو التمرد أو العصيان أو غيرها من التعابير التي تحمل معنى الخروج أعلاه، باعتبارها شأناً حتمياً أو ضرورياً. وهذا مرة أخرى مجاز أدبي: الثورة إذا بدأت

لا بدَّ من أن تصل إلى هدفها. ومن هنا نتجنب أن نسمي الثورة غير المكتملة ثورة، بل نسميها تمرداً أو انتفاضةً، وقلما نسمّي الثورة الفاشلة ثورةً. فالثورة في نظر المُستخدم في عصرنا تحمل دلالة الحتمية أو النهاية المحتومة. وغالباً ما يسمى العصيان أو التمرد ثورةً، بعد أن تلوح بشائر تحقيق الهدف. ولكن هذا ليس اشتقاقاً علمياً من أي نوع.

ومن هنا جاء خوف الحكام من كلمة «ثورة» كأنها تعويذة أو لعنة، لأنها إذا ما استخدمت، فهي تعني تحركاً لا عودة فيه قبل أن يصل إلى مقتضاه ويكمل الدائرة. فأهم ما يميّز استخدام كلمة «الثورة» عن غيرها، أن المستخدم يدرك أن الثورة تنشئ واقعاً موضوعياً؛ بمعنى: عدم إمكانية العودة عنه. وهذا لا يؤدي بالضرورة إلى استخدام حذر، إذ يمكن أن تستخدم في عصرنا كتعبير عن أمنية بأن يتحول عصيان أو تمرد إلى ثورة بهذا المعنى الجديد، الذي لم يكن قائماً في العصور الماضية، التي لم تميز بين ثورة وعصيان وتمرد.

الثورة هي، بمعنى ما، حركة لا تقاوم، وهذا المعنى التصويري الأدبي برأينا، سهّل على فلسفة القرن التاسع عشر - إدخالها في إطار الضرورات التاريخية والقوانين. وهذا الفعل هو فعل أيديولوجي بامتياز، ولا علاقة له بالمنهج العلمي. وقد كان النموذج في أوروبا هو الثورة الفرنسية، فعلى هدي مراحلها ومصطلحاتها سار وفكّر الثوار اللاحقون في الثورات كافةً.

كانت الظاهرة اللافتة في الثورة الفرنسية هي ظهور الجمهور/ الحشد. والمقصود هو أولئك الفقراء الذين كانوا خارج الحيّز العام؛ من المنزوين في منازل الحرمان، والمتجمعين في زوايا الخزي

والتهميش. وقامت عليه حركات لها موقف طبقي ضد الأرستقراطية. حتى إن تياراً كاملاً جماهيرياً سمي Les Sans-Culottes. وينسى كثيرون في عصرنا أن هذه التسمية، تعني: اللامتسرولين. لقد كانوا أسرى حاجات أجسادهم التي لا يستطيعون تلبيتها، والتي تضغط عليهم باستمرار. هؤلاء هم الذين خرجوا فجأةً إلى الحيّز العام وحوّلوا الثورة الفرنسية إلى ثورةٍ، وجعلوا نهاية الثورة محتومةً. هؤلاء هم الذين جعلوا هدف الثورة سعادة الشعب، وأنتجوا - في الأصل - مفهوم الثورة بالمعنى الحديث. إنه الأمر الجديد في الثورة الفرنسية؛ الذي بُنيت عليه مفاهيم المواطنة لاحقاً. ولكنه كان الأمر المخيف أيضاً للدستوريين والحقوقيين، الذين رأوا أن حركة العامّة، يمكن أن تشكّل أساساً لأسوأ أنواع الحكم، إذا تحوّلت إلى غوغاء بقيادة ساسةٍ ديماغوجيين يتكّلمون باسم الشعب. وقد قدّم القرن العشرون أمثلةً عدةً لواقعية هذه المخاوف.

لقد اعتبر ماركس ثورة الفقراء ثورةً سياسيةً من أجل الحريّة في الوقت ذاته. هذا الربط بين الخبز والحريّة، هو الذي ميّز قراءته للثورة الفرنسية. وكان ديمقراطياً أيضاً من نوع الديمقراطي الثوري الفرنسي لويس أوغست بلانكي (Auguste Blanque) الذي جعله يرى أن الثورة الفرنسية لم تحقّق أهدافها بتحقيق الحرية؛ لأنها لم تحلّ مشكلة الفقر. فقد اعتبر أن الحريّة تتناقض مع الفقر. أما لينين فلم يُبقِ بعد الثورة الروسية من النظرة الماركسية للحريّة إلا على هذا البعد، فقد اعتبر أن الحريّة هي الحريّة من الفقر، وجعل التغلب عليه مرتبطاً بالتطور التقني (الكهرباء في حالة روسيا). لذلك لم يهتم كثيراً بالمؤسّسات التي تنظّم ممارسة الحرية اجتماعياً، وانتهى إلى التنمية

المفروضة بجهاز الدولة المركزي، والتي داست الحريّة بشكلٍ كاملٍ، وحققت معدلات نمو سريعةً، ولكنها انتهت إلى إفشال عملية التحرر من الفقر على المدى البعيد.

لقد لاءم كلامه، إلى حد بعيد، مجرى تطور الثورة الفرنسية وسلوك جماهيرها. فحينما تبيّن أن الجمعية التأسيسية لن تحلّ مشكلة الفقر، استدارت الجماهير الفرنسية ضدّ الجمعية التأسيسية، مستخفّةً بالدستور الذي لا يشفي من الفقر والحاجة، تماماً كما تحوّلت ضد لويس السادس عشر في السابق. هذا عدا عن أنها نفرت من مداولات السياسيين ومؤامراتهم ونفاقهم في الخطابة. لقد انقلب الفقراء إلى غاضبين (ثائرين) مرةً أخرى، وهذه المرة ضدّ البرلمان والدساتير المتعاقبة، مع أنه الدستور هو نفسه الذي أقسمت عامّة باريس أنها لن تغادر «ساحة التنس» المشهورة قبل أن يُكتب وتوافق عليه السلطة الملكية بشكل رسمي.

قد يُفقِدُ الفقرُ والعوزُ الشعبَ معنى الحريّة. وتحضر في بال أيّ باحث جادٍّ، مشاهد تاريخية عدة تتجسّد فيها سهولة تحريض الجماهير المفقَرة ضدّ حقوقٍ مدنيةٍ، بحجّة أنها ترف الأغنياء، وسهولة تحشيد الفقراء من أجل هويّةٍ «أصلانيةٍ»، دينيةٍ أو قوميةٍ، ضدّ «زيف» مظاهر الحرية الفارغة من المضمون بالنسبة إلى الفقراء. وفي تجربة الثورات العربية التي كثّف فيها الانقلاب معنى الثورة، تحضر تجربة عبد الناصر في احتواء مطالب الديمقراطية التي أقرها مجلس قيادة الثورة في فترة انشقاقه في العام ١٩٥٣، بتحريض العمال على أن هؤلاء يريدون عودة الأحزاب. وهنا يثار الوجه الآخر من الإشكالية،

وهو أن الفقراء يرفضون ديمقراطية قائمةً عندما تغطي احتكار الأغنياء للثروة، وتكرّس ازدياد الفجوة بين الفقراء والأغنياء، ولا تستطيع فئات واسعة من الشعب تأمين عيش كريم. وعلى أي حالٍ، فإن هذا يثير إشكالية العلاقة بين الديمقراطية والتنمية، وبين الحقوق السياسية المدنية والحقوق الاجتماعية على مستوى الأفراد، كما على مستوى العلاقة بين الشعوب. ولكن هيمنة الخطاب الشعبوي تنشأ - عموماً - في ظروف نقص الديمقراطية، وليس في ظروف ديمقراطية ممأسسة.

«كلمة الشعب هي الكلمة المفتاح لفهم الثورة الفرنسية، ومضمونها قرره الذين شهدوا مآسي الشعب ولكنهم لم يشاطروه إياها»،[٢٨] فمن بلور فكرة الشعب هم أولئك الذين تصرّفوا بوصايةٍ على الشعب، خالطين الشفقة على الشعب كمجموعةٍ من البؤساء مع الرومانسية المتعلقة بطيبة الشعب وعدالته. وهذا الموقف هو ما ميَّز المرحلة «اليعقوبية» في الثورة الفرنسية. وهذه «الطيبة الشعبية» التي تفترضها الرومانسية الشعبوية، كان من المفترض أن تحلّ في محلّ الاهتمام الجديّ بأشكال الحكومة ومؤسّساتها، أي تنظيم ممارسة الحرية السياسية والسلطة. وكان هذا التنظيم هو الهم الذي ميّز الجيرونديين المعتدلين، مقارنةً باليعاقبة الثوريين الذين أسقطوهم في الثورة الفرنسية.

شكّل تصوير الشعب على هذا النحو، أساساً لتحويل تفاني الثوريين الذي ألغى خصوصية المواطن الفرد أمام مصالح العموم إلى استبدادٍ باسم الشعب لاحقاً، وإلى إلغاء الخاص أمام العام

(٢٨) حنة أرندت، ص ١٣١.

الذي تفرضه قوانين الطوارئ وغيرها. كما أن الوحدة الوطنية التي يفترض أن تشكّل حالةً من الدفاع عن الكيان الوطنيّ في وجه العدوان الخارجي الذي واجه الثورة الفرنسية، وانتصرت عليه مبلورةً مفهوم الأمة الموحّدة في هذا السياق، تتحوّل من دون مؤسّساتٍ ديمقراطيةٍ وقواعد تحكم سنّ القوانين، إلى وحدةٍ وطنيةٍ في مواجهة المواطن الفرد وحقوقه.

كانت الوحدة الوطنية بدايةً، مسألةً متعلقةً بمواجهة المخاطر الخارجية. وعلينا أن نذكر أن هذه القضية كانت من الأهميّة بمكانٍ، فلويس السادس عشر أُعدم وقطع رأسه بصفة كونه خائناً تعاون مع دولٍ أوروبيةٍ أخرى لاحتلال فرنسا ضدّ الثورة، وليس بصفة كونه مستبداً، أي أن الاستبداد في حدّ ذاته لم يكن سبباً يدعو الثورة الفرنسية إلى الحكم عليه وإعدامه. لقد كانت الجريمة التي تستحق الإعدام، هي خيانة الملك بالتعامل مع قوى أجنبية. وكانت الخيانة تهمة الملك شارل الأول حين أقر البرلمان الإنكليزي بقيادة كرومويل إعدامه. ومن الأهمية بمكان أن يستفيد الديمقراطيون العرب من هذه التجارب لإدراك عمق أهمية القضية الوطنية عند بناء الدولة الوطنية الديمقراطية. فقد كان بديهياً ألا يتواطأ الثوار مع أجانب. وأكثر منذ ذلك، كانت تهمة الملك التي أدت إلى العقوبة القصوى هي التعاون مع العدو الأجنبي.

إن نظام الاستبداد كما تفهمه الثورات، هو شكل الحكومة الذي يعمل على إقصاء المواطنين من الميدان العام إلى مجالاتهم الخاصة، ويطالبهم بـ «الانصراف إلى شؤونهم وأعمالهم». وبهذا المعنى فإن

الثورة ضدّ الاستبداد هي اكتساح الناس للمجال العام، ومشاركتهم في شؤونهم وتقرير مصائرهم. ومهما كانت دوافع الناس الخاصة كأفراد، فإن ما يجعلها ثورة ليست مصالحهم الخاصة. لذلك فإن الحق بـ «نشدان السعادة» الذي تحدث عنه إعلان الاستقلال الأميركي حين أكد عليه كحق من حقوق الإنسان، هو في حالة الثورات «السعادة العامة» إذا صح التعبير. وهي المعبر عنها في المشاركة في تحقيق الخير العام الناجم عنها. وهذه المساهمة في صنع الخير العام عبر المشاركة في الحيّز العام، هي أساس الفضيلة public virtues في عرف الثورات الديمقراطية.

لم يكن الشعب في فرنسا منظّماً أو متشكّلاً ككيانٍ سياسي - اجتماعي من أي نوعٍ بقدر ما كان محكوماً بالهيئات الوسيطة (التقليدية الإقطاعية)، ونظم امتيازاتها الجائرة واللامحدودة تقريباً. وقد كانت هذه أزمة جميع المؤسسات التي استمدّت قوّتها من الشعب في البداية، فقد افتقرت إلى الشرعية التي تمنحها السلطة. وهي أخطأت حينما اعتقدت أن السلطة/ القوة والقانون ينبعان من المصدر ذاته. لقد كان في إمكانها أن تسنّ القوانين، ولكن لم يكن لديها السلطة اللازمة للتشكُّل أو التكوين. وقد احتاج الأمر إلى وقتٍ طويلٍ حتى عادت (الجمعية التأسيسية) في فرنسا على شكل برلمانٍ يستمد شرعيته من الشعب. أما في الولايات المتحدة، فقد كان سكان المستعمرات منظّمين في هيئات إدارةٍ ذاتيّةٍ تحكمهم قبل الاستقلال. ومن هنا كان في الإمكان أن تستمدّ هيئات جديدة سلطتها من شرعية هيئاتٍ أخرى قائمةٍ. في فرنسا، كان الملك هو صاحب السيادة. والجانب المستنير في استبداده هو أنه يمثّل المصالح العامة، وما

عداه مجرد مصالح خاصة. وبالتالي، فإن جميع الهيئات التي قامت في ظلّه كانت خصوصيةً، ولا يمكن اعتبارها هيئاتٍ عامةً، حتى لو كانت مؤسّساتٍ مثل الجمعيات الحرفية والأخويّات وغيرها. ومن هنا، فإن انتقال السيادة إلى الأمة، يعني إنشاءها في «عمومٍ» جديدٍ غير ذلك العموم المتجسّد في «خصوص» المَلِك. وهذه عملية تحتاج إلى تشكّلٍ وتكوينٍ، أي أنها عملية أو دينامية تاريخية، وليس لها بدايةً، مصدرُ شرعيةٍ بعد تحطيم مصدر الشرعية الأول، أي الحق الإلهي، ومصدر الشرعية الثاني أي سيادة الملك. وتكمن الأزمة في نقطة البداية: من يمنح الشرعية لمن يضع الدستور؟ من يمنح الشرعية للجمعية التأسيسية؟ من يمنح الشرعية لمن يدعو للانتخابات ولقانون الانتخابات؟ أما حين تبدأ الديمقراطية بإعادة إنتاج ذاتها فتنتهي الأزمة بسبب وجود أشكالٍ منظّمةٍ من التعبير عن الشعب والإرادة العامة، ولأن هنالك مبادئ مشتركةً تشكّل إجماعاً على القيم التي يجب أن تخدمها القوانين، والتي يجب أن يقوم عليها الدستور ويعبَر عن بعضها صوغاً وجهاراً. حتى الثورة الفرنسية كانت «الأمة» شيئاً، و«الشعب» شيئاً آخر. الأمة مؤلفة ممن لديهم حقوق سياسية، وفي الواقع امتيازات، (الأرستقراطية والإكليروس) أما الشعب فهو مجمل الرعايا الذين لا حقوق لهم. وقد تلاقى المصطلحان في تعميم المواطنة وشمول الشعب داخل الأمة، أي في الكيان السياسي المعبّر عنه في الدولة الوطنية، أو في التوق والسعي المنظَّمين لإقامة الدولة الوطنية.

في الحالة الثورية أو القابلية للثورة

تعاملنا أعلاه مع مفهوم الثورة. لكن ما يحتاج إلى مزيدٍ من البحث والتدقيق، هو الحالات التي تؤدي إلى الثورة. متى يتحرك الشعب؟ وإذا تحرك، فما الذي يحوّل الاحتجاج أو الانتفاض الشعبي إلى ثورةٍ تستهدف مجمل النظام السياسي؟ وهذه أسئلة لا نعتقد أنها تؤدي إلى نظريةٍ في الثورة. ولا نعتقد أن المحاولات لتأسيس نظرية في الثورة مفيدة، فالكتابات النظرية عن الموضوع مشتقة غالباً من ثورةٍ تاريخيةٍ أو ثوراتٍ بعينها. إنها تعمّم استخلاصاتها من ثوراتٍ معيّنةٍ. إنها نوع من الاستقراء القابل للدحض دائماً، أو القابل للتطوير بشكل مستمر. ويصعب - من دون تعسفٍ - إطلاق تسميةٍ نظريةٍ على مجمل التنظير الذي تراكم جراء دراسة الثورات المختلفة في التاريخ، فالعوامل الخاصة التي تتحكم في حركة الناس وانتفاضهم ضد الظلم، وتحوُّلُ ذلك إلى ثورة شاملة ضد النظام، كثيرة ويصعب حصرها، كما يصعب حصر دور العام والخاص فيها. ولا شك في أن في الإمكان تحليل بنية أي ثورة واستخلاص استنتاجات نظرية. ونحن وإن كنا لا نرجح أن هذا الجهد يؤدي إلى صنع نظرية شاملة تتنبأ بشكل علمي بوقوع ثورة في النهاية، فإننا لا نستبعد على الإطلاق أن يساهم هذا الجهد في مراكمة تجربة نظرية تمكن من ترجيح احتمال وقوع ثورة في بلد من البلدان، ولكن كاحتمال فحسب. وهذا لا يستثني حالات كثيرة تقع فيها ثورات حيث لم يتوقع أحد.

في مقالته «انهيار الأممية الثانية»(٢٩) يقول لينين: إن الثورة غير ممكنةٍ من دون حالةٍ ثورية، ولكن ليس أي حالةٍ ثوريّةٍ تؤدي إلى ثورةٍ. ثم يحدّد أهم عناصر الحالة الثورية من وجهة نظره بشكل شديد العمومية:

١. إنها تحل حينما يستحيل على الأنظمة الحاكمة الحكم من دون تغييرٍ، وعندما تنشأُ أزمة تؤدي إلى صراعاتٍ داخل الطبقات العليا، وتظهر الصراعات والانشقاقات للعيان. ولا يكفي لنشوء مثل هذه الحالة ألا ترغب «الطبقات الدنيا» (أي المحكومة) في العيش بالطريقة القديمة، وإنما يجب أن يستحيل على «الطبقات العليا» (أي الحاكمة) العيش بالطريقة القديمة. التعريف اللينيني هذا، هو تعريف دائري إلى حد بعيد. وهذا يعني أنه يشمل مغالطاتٍ منطقيةً، لأنه كي يستحيل على الطبقات العليا أن تعيش بـ «الطريقة القديمة» يجب على الطبقات الدنيا أن تعبّر عن عدم رغبتها في العيش بالطريقة القديمة. ومن الواضح أن ما يعنيه لينين بالطبقات، هو في الواقع مجمل الطبقات الاقتصادية، بما فيها ذلك الجزء غير الحاكم مباشرةً أو سياسياً. كما أن الحالات التي تصعّب الحكم بالطريقة القديمة، هي الحرب والأزمة الاقتصادية وغيرها من الهزّات الكبرى التي خبرها لينين عشية الثورة الروسية.

٢. عندما تزداد معاناة الطبقات المضطهَدة حدّةً بشكل استثنائي.

---

(٢٩) Lenin, *The Collapse of the Second International*, in: Collected Works, vol. 21 (Moscow: Progress, 1965), p. 213.

انظر أيضاً عن ضرورة أزمة البرجوازية والطبقات الحاكمة:

Lenin, *Left Wing Communism*, (Moscow: Progress, 1950), p. 69.

وهذا الاعتبار كان قائماً فعلاً في روسيا بعد الحرب العالمية الأولى. ومن هنا أدخله لينين في تعريفه للحالة الثورية. وهو يحصل غالباً في الحروب أو بعدها، وفي حالات الجفاف والمجاعات، أو في حالات الأزمة الاقتصادية الحادة، وحتى بعد الكوارث الطبيعية.

وبالنسبة إلى المكوّن الثاني في تعريف الحالة الثورية، تثبت تجربة الثورات العربية أن قضية المعاناة هي في حدّ ذاتها ليست حالةً موضوعيةً فحسب، بل ترتبط بوعي المعاناة سياسياً أيضاً. وبتعبيرٍ أكثر دقّةً: إنها ترتبط بوعي حقيقة أن هذه المعاناة هي نتاج ظلمٍ، وليس حالةً طبيعيةً أو مجرّد معطى اجتماعي. ولذلك قد تبقى الحالة الاجتماعية الاقتصادية كما هي، بل قد تصبح أفضل في مرحلةٍ ما، ولكن إذا تزامن تحسنها مع ازدياد الوعي بها كمعاناةٍ ناجمةٍ عن ظلمٍ أو عن فقدان العدالة والإنصاف، فعندها ترتفع المعاناة من دون أن يطرأ بالضرورة تدهور ملحوظ على حالة الناس، كما يحصل عادةً بعد الحروب مباشرةً، أو في الأزمات الاقتصادية. نقول ذلك من دون الاستهانة بهذه التطورات التي قد تدفع الناس إلى الانتفاض.

٣. عندما يزداد نشاط الطبقات المضطهَدة وتململها نتيجةً للأزمة وممارسات الطبقات المضطهِدة. وهذه نقطة تتعامل مع العامل الذاتي المتعلق بالنشاط والوعي.

ولا شك في أن المكوّن الأول للحالة الثورية، يكفي لنشوء الحاجة إلى الإصلاح. أما الحالة الثورية التي تؤدي إلى الثورة فتحتاج إلى تضافر عاملَيْن من العوامل الثلاثة على الأقل. ولا بد من أن نؤكّد هنا أن المعاناة ورؤية إمكانية وضرورة التغيير أو ما نسميه بـ

«القابلية للثورة» مسألةٌ متعلقة بالوعي. فالحاجة عند هيغل تنشأ كحالةٍ من وعي النقص بشيء. إنها «وعي النقص». و«القابلية للثورة» في تعريفنا هي الوعي بأن وضع المعاناة هو حالة من الظلم، أي الوعي بأن المعاناة ليست مبررة ولا هي حالة طبيعية معطاة، ووعي إمكانية الفعل ضده في الوقت نفسه.

بالعودة إلى لينين كمنظّر ثوري من دون شكّ، لعل من المفيد أن نذكر في تعريف الحالة الثورية أنها - إذا ما استخدمنا مصطلحات لينين - لا تنشأ عن حالة الطبقة العاملة وحدها، بل إن من الضروري أن تدخل الطبقة الحاكمة في حالة الأزمة (البرجوازية في منظور عصره)... وقد تعني هذه الأزمة في منظور عصرنا انشقاقاً فعلياً في رؤية مصلحة الطبقة الحاكمة تؤدي إلى سلوكياتٍ مختلفةٍ لديها عند اندلاع الثورة. وعلينا أن نذكر أن ثورة أكتوبر ١٩١٧ التي تفجّرت وأدت إلى استلام البلاشفة الحكم بالقوّة، كانت مشروطةً بثورة مارس ١٩١٧، فهي التي شكّلت مقدّمةً لثورة أكتوبر. فبعد ثورة مارس (في التقويم الروسي وثورة نيسان في التقويم الميلادي الغريغوري كما أن ثورة أكتوبر هي ثورة نوفمبر)، نشأت ازدواجية سلطةٍ بين الحكومة التي سمّاها لينين برجوازية، أي حكومة كيرنسكي، من جهة، وبين السوفييتات، أي المجالس (والمقصود مجالس العمال والجنود) من جهةٍ أخرى. وإزاء هذه الازدواجية كان على السوفييتات حسم مسألة الثورة بالقوّة، لتتحوّل السلطة بالكامل إلى «سلطة المجالس». من هنا كان شعار لينين «كل السلطة للسوفييتات». والحقيقة أن شعار «كل السلطة للمجالس» كان شعاراً مضلّلاً، فقد كانت غطاءً للشعار الحقيقي، ألا وهو كل السلطة للبلاشفة. فالمجالس هذه لم تكن

حزبيةً، وقد حسمت ثورة أكتوبر السلطة لمصلحة البلاشفة باسم المجالس، ثم قام البلاشفة بتصفية أي حركةٍ مستقلةٍ لهذه المجالس خارج الحزب بالقوة.

لا ندري ماذا كان يمكن أن يحصل تاريخياً لو اتبعت ثورة مارس إصلاح نظام الحكم بدلاً من الثورة؟ ربما كان ممكناً أن ينشأ عن ذلك نظام ديمقراطي أو شبه ديمقراطي. أما الثورة البلشفية التي حسمت ازدواجية السلطة بالقوة فقد أنشأت نظاماً دكتاتورياً شمولياً. وبالعودة إلى نظرية الحالة الثورية، يمكن اعتبار حكومة كيرنسكي تعبيراً عن الانشقاق في داخل الطبقة الحاكمة البرجوازية، بين التحالف مع النظام الملكي والتمرد عليه.

أما في حالة «الثورات العربية» الراهنة، فيمكن القول إن انشقاقاً قد وقع جراء تداعيات الثورة بشكلٍ واضحٍ داخل الطبقة الحاكمة في مصر، بالمفهوم الواسع لهذه الطبقة، على مسألة توريث الحكم في الجمهورية، وعلى خيارات البلد الخارجية. ولا شكّ في أن انخراط الفئات الحزبية والسياسية في مجال الأعمال، أدّى إلى صراعاتٍ داخل الطبقة الاقتصادية الحاكمة على الاحتكار، وتفضيل فئاتٍ على أخرى لقربها من الأسرة الحاكمة. واتخذ الجيش موقفاً سلبياً واضحاً من فكرة التوريث ومن النفوذ المتزايد لرجال الأعمال (وهذا لا يتنافى مع كون الجيش في مصر من أكثر الفئات استفادة من الفساد، ولا سيما بعد اتساع القطاع الاقتصادي العسكري). ومنذ ما قبل الثورة، كان رهان معارضي توريث منصب رئاسة الجمهورية لابن الرئيس، أن الجيش لن يقبل به. وقد أدى ذلك إلى أن تعبّر هذه

الفئات عن نفسها بأشكالٍ مختلفةٍ في الهامش المتاح لحرية الصحافة، في دولٍ مثل مصر وتونس والمغرب والأردن وغيرها. ولكن التعبير الأكثر جسامةً ومصيريةً، تجلّى في عصيان قيادة الجيش أوامر القيادة السياسية في اللحظة الحرجة، ورفضها إطلاق النار على المتظاهرين، ثم انحيازها إلى الثورة.

لقد ثبت في حالة الثورات العربية، أن من الصعب الاستيلاء على الحكم من دون انشقاق الطبقة الحاكمة، وانضمام الجيش أو قسم منه على الأقل إلى الثوار. وحيث لم يحصل ذلك، ظلّت السلطة قلعة حصينة مسلحة وعصية على الاختراق، مهما غادرها بعض موظفيها ومسؤوليها، وأدى ذلك إلى تحول الثورة إلى حركة مسلحة والاستعانة بالتدخل الخارجي في حالة ليبيا.

من هنا فإن الخيارات هي بين:

١. أن تؤدي الثورة إلى شق الطبقة الحاكمة واختراق النظام، فإما أن ينهار حينها أو يبدأ الإصلاح، ويصح هذا بشكل خاص في الدول ذات المؤسسات، ومن ضمنها الجيش صاحب التقاليد والذي يرفض أن يتحول إلى شرطة قمع، وهي عموماً الدول التي يمكن فيها الفصل بين الولاء للدولة والولاء للنظام.

٢. الدخول في مساومة طويلة المدى، تؤدي إلى إصلاح متدرج بضغط مستمر من ثورة الشارع.

٣. الاستعانة بالتدخل الأجنبي، وهي استعانة محفوفة بمخاطر كبيرة جدا على مستقبل البلد وسيادته ووحدة شعبه.

أدت الحالة الثورية في الدول العربية إلى نشوب ثورات، ولا

سيما في مصر وتونس. فقد قامت ثورة شعبية فعلية، ولكن لم تكن هنالك قوة سياسية منظّمة تستخدمها كي تتسلم الحكم بالقوة. وإنما نشبت انتفاضات تحوّلت إلى ثوراتٍ شعبيةٍ على النظام، تدعو إلى إسقاطه من دون أن تُحِلَّ محلّه قوةً سياسيّةً منظّمةً. وتمرّد الجيش على مهمة قمع الانتفاضات الشعبية، ورفع النظام يديه مستسلماً في مصر وتونس ومضحيّاً ببعض ركائزه، وأهمها رأس النظام. ثم تلا الثورة إصلاح سياسي للنظام القائم مترافقاً مع ضغط الجماهير في الشارع كي يتخذ مسار التحول الديمقراطي.

قدّمت الثورات العربية نموذجاً جديداً لم يكتمل بعد. وهو ينقض حتى محاولات بحثية متأخرة نسبياً في مصر نفسها لتحديد مواصفات الظروف المؤديّة إلى اندلاع الثورة. وفيما عدا الشروط العامة والبديهية القائمة في مثل هذه المحاولات النظرية، مثل «وجود تناقض اجتماعي سياسي بين الحاكمين والمحكومين»... و«عجز السلطة عن حلّ هذا التناقض» و«تطلع الناس إلى التغيير»... فإن معايير مثل «وجود جماعةٍ سرية أو علنيةٍ»، حزب أو جبهة، تسعى لحلّ التناقض القائم لمصلحتها، وفق ما تعبّر عنه مصالح القوى المشاركة... و«اختيار اللحظة الملائمة أو الظرف المواتي للاستيلاء على السلطة»،[٣٠] هي معايير تنفيها الثورات العربية. فلم تنشب الثورة بواسطة حزب سياسي منظّم، يسعى للوصول إلى السلطة، ويبحث عن اللحظة الملائمة.

---

(٣٠) عاصم دسوقي وآخرون، **الثورة والتغيير في الوطن العربي عبر العصور: أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية**، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب - جامعة القاهرة، ٢٠٠٥)، ص ١٦ - ١٧.

كما أن يوم نشوب الثورة، تبيّن لاحقاً أنه كان «اللحظة الملائمة» للثورة، إذ لم تكن الدعوة أصلا دعوة لثورة بل ليوم غضب في مصر. أما في تونس فقد انطلقت الانتفاضة للتضامن والاحتجاج في ناحية سيدي بوزيد، ثم تحولت بالتدريج إلى ثورة عارمة. وطبعاً هذا لا ينفي أن الثورات العربية أفسحت، وسوف تفسح، في المجال للأحزاب السياسية المنظمة كي تتنافس على السلطة.

وإذا ما أخذنا حتى الأمور البديهية، نجدها غير كافيةٍ لتوقع ثورةٍ؛ فالقضية ليست وجود تناقضٍ بين الحاكمين والمحكومين، لأن التناقض قائم دائماً في مثل هذه الأنظمة، بل إن السؤال هو كيف يصل التناقض إلى درجةٍ لا يمكن بعدها حلّه في إطار النظام القائم؟ وكيف يعي الناس ذلك؟ وهذه ليست قضايا نظريةً يمكن صوغ معادلةٍ نظريةٍ لحلّها، بقدر ما هي واقع تاريخي يختلف من مكان لآخر.

من الممتع هنا أن نلفت إلى الأهمية التي يوليها الناس، وحتى الباحثون منهم، للعنصر الثقافي. ففي مراحل الجمود الذي يوصل مؤيدي التغيير إلى القنوط أحيانا، يصل الحد بالناقمين إلى اتهام ثقافة الشعب بالخنوع وعدم الثورية، ويجدون لأنفسهم أمثلة من تاريخه تؤيد فكرة عن شعب خامل سهل الانقياد، متملق لذوي الجاه والسلطان، يذعن للجور ويقنع بالذل والمهانة «على مدى تاريخه». وحالما تنشب الثورة، يبدأ التأكيد عند الشعب ذاته، على أفعال وصفات التمرد والعصيان والشوكة، كميزات لهذا الشعب «على مدى تاريخه». ويعثر الثوار والباحثون فجأة على أمثلة من تاريخ هذا الشعب تبرر الكبرياء الوطني الجديد.

الثورة كحالة قابلة للانتشار

بعد الثورة الفرنسية التي تلتها الردّة الملكية - إذا صح التعبير -، عادت وانفجرت موجاتها الارتدادية في أرجاء أوروبا، وخاصةً بعد العهد النابوليوني، وانحسار احتلالاته التي نشرت أفكار الثورة أيضاً. ويبدو أن المرحلة ما بين ١٨٣٠ و١٨٤٨، هي أكثر الحقب شبهاً بالحقبة العربية حالياً، من ناحية انتشار فكرة الثورة وحرص الحكومات القائمة على اتخاذ الخطوات الاحترازية لإحباطها، وكذلك من ناحية تحول الثورة وانتشار فكرة الديمقراطية في إطار الدولة الوطنية إلى سيرورةٍ تتضمّن صعوداً وهبوطاً وأزماتٍ وغيرها. وفي الكثير من الحالات الأوروبية في القرن التاسع عشر، كان الدستور الديمقراطي يتحقّق في دولةٍ بعد فشل الثورة فيها، أي بعد فشلها في إسقاط النظام.

وكتب إريك هوبزباوم عن هذه المرحلة يقول: «نادراً ما تجلى عجز الحكومات التام عن التحكم في مسار التاريخ مثلما ظهر في جيل ما بعد العام ١٨١٥. لقد كان الهدف الأسمى لجميع الدول التي أمضت أكثر من عشرين سنةً لإلحاق الهزيمة بالثورة الفرنسية الأولى، هو الحؤول دون اندلاع ثورةٍ ثانيةٍ على غرارها، أو حدوث ما هو أسوأ من ذلك، أي نشوب ثورةٍ أوروبيةٍ عامةٍ على مثالها. يصدق ذلك حتى على البريطانيين الذين لم يكونوا متعاطفين مع الأنظمة الرجعية المطلقة التي استعادت سلطتها في جميع أنحاء أوروبا، وأدركت أن عليها ألا تحيد عن سبيل الإصلاح أو تتحاشاه. لكنها كانت في الوقت نفسه تخشى اتساع النزعة الفرنسية أكثر مما تخاف من أي

تطوراتٍ دوليةٍ طارئةٍ أخرى. وعلى الرغم من ذلك لم يحدث قط في التاريخ الأوروبي، ولم يحدث إلا نادراً في أي مكانٍ، أن كانت النزعة الثورية وبائيةً شاملةً إلى هذا الحدّ، وسريعة الانتشار بالعدوى التلقائية، أو الدعاية المنظّمة على السواء».(٣١)

لم تعزّز الثورة الفرنسية مفهوم الدولة الوطنية في شأن وجود حدودٍ سياسيةٍ واضحةٍ وأرضٍ متواصلةٍ يحكمها نظام إداري وقانوني واحد فحسب، بل أصبح مفترضاً أن الدولة تمثل أمةً هي عبارة عن مجموعةٍ لغويّةٍ واحدةٍ. كانت هذه هي حال فرنسا بعد الثورة الفرنسية وفي ظلّ نابليون. هنا يفيد أن نذكر ربما أن فرنسا نفسها التي قضت على اللهجات والانتماءات الإثنية بالحديد والنار لتقيم وحدة الأمة الفرنسية اللغوية والسياسية، هي التي تعظ الشعوب في الشرق حول حقوق الأقليات وتساهم بالمال والخبراء والمؤسسات في قوْمَنة ثقافات محلية وأقليات دينية.

ولم تكتفِ الثورة بتمكين الدولة الوطنية، فقد اندثرت دول وإمبراطوريات في المرحلة ما بين بداية القرن التاسع عشر ومنتصفه. لقد اندثرت الإمبراطورية الرومانية المقدسة، واندثرت جمهوريات مثل جنوا والبندقية في نهاية القرن الثامن عشر، وانخفض عدد المدن والدول الألمانية الحرة. كما قادت النمسا تحالف أوروبا الرجعية ضد نابليون بعد هزيمته في العام ١٨١٥. وكانت صاحبة الموقف الداعي لإخماد جميع الحركات والثورات بصورةٍ فوريّةٍ لمصلحة النظام القديم، منذ العام ١٨٢٠ ولاحقاً. وهو موقف يشبه إلى حد

(٣١) إريك هوبزباوم، ص ٢٢٠.

كبير موقف المملكة العربية السعودية بعد الثورات في مصر وتونس.

نادراً ما اتضح عجز الحكومات والأنظمة عن ضبط مسار التاريخ كما حصل بعد العام ١٨١٥، فقد كان هدف جميع الحكومات التي حاربت الثورة الفرنسية من العام ١٧٨٩ حتى العام ١٨١٥ أن تمنع نشوب ثورةٍ أخرى شبيهةٍ بها في أوروبا. ولكن الثورة جاءت على موجاتٍ: كانت الموجة الأولى بين الأعوام ١٨٢٠ - ١٨٢٤ في إسبانيا ونابولي واليونان، وقد نجحت في اليونان وحدها. ثم نشبت ثورات موازية في أميركا اللاتينية، وانفصلت البرازيل عن البرتغال في العام ١٨٢٢، فتحررت غالبية دول أميركا الجنوبية عن إسبانيا في تلك المرحلة، واشتهرت فيها أسماء مثل سيمون بوليفار وسان مارتن وآخرين.

ثم جاءت الموجة الثورية الثانية عام ١٨٣٠، ثم الموجة الثورية الأكبر عام ١٨٤٨ التي سميت «ربيع الشعوب». وهذه التسمية استخدمت في شرق أوروبا والعالم العربي وأماكن أخرى من العالم في عصر الثورات الديمقراطية. وكان من السهل تسميتها جميعاً «ثورات» بسبب الثورة الفرنسية، سواء نجحت أو لم تنجح، وكانت في غالبيتها الساحقة مدبّرةً أو مخطّطةً، بمعنى أن تتحوّل من انتفاضاتٍ إلى ثوراتٍ، وهي الفترة التي شهدت تطور المخابرات الداخلية والعمل التجسسي البوليسي لمنع تخطيط الثورات أسوةً بالثورة الفرنسية.

يشبه انتشار إطلاق تسمية «ثورة» في تلك المرحلة على أي انتفاضة شعبية حال وقوعها، تسمية الحركات الاحتجاجية العربية

لنفسها باستخدام مفردة «ثورة» بعد الثورة التونسية والمصرية. وقد تحول بعضها إلى ثورة بالفعل، ولكن ليس بسبب التسمية طبعا.

في تلك الفترة نشأت في بريطانيا حركة «الشارتيين» (ميثاق الشعب)، وقد احتوى الميثاق ست نقاط: ١ - حق التصويت للبالغين ٢ - التصويت من خلال صناديق الاقتراع ٣ - مناطق انتخابية متساوية ٤ - دفع مرتبات لأعضاء البرلمان ٥ - برلمانات سنوية ٦ - إلغاء تأهيل المرشحين بواسطة ملكياتهم.[٣٢] وأكملت هذه الحركة البريطانية المهمة التقاليد السياسية الديمقراطية الراديكالية اليعقوبية، وكذلك الأميركية التي مثّلها توماس بين Thomas Paine وجيريمي بنثهام Jereme Bentham وغيرهما من المطالبين بشمولية حق الاقتراع وبفصل البرلمانية التنفيذية عن الطبقات الغنية. وهي أيضاً المرحلة التي شهدت تبلور فئةٍ من الناس، يمكن تسميتهم بالثوريين، الذين يرون أن من مهمتهم تنظيم الثورة السياسية على شكل أخوياتٍ وجمعياتٍ سريةٍ وأحزابٍ تعمل على نشر فكرة الثورة ضدّ النظام القديم في أوروبا كلها. ولم يشهد التاريخ نشوء عددٍ كبيرٍ من الجمعيات السريّة كما شهد في تلك المرحلة.

عندما كانت النزعة الوطنية مختلطةً بالديمقراطية، كانت النزعة وطنية وأممية في الوقت ذاته، مهما بدا ذلك اليوم متناقضاً. فقد ساد الاعتقاد لدى الثوريين في أوروبا في القرن التاسع عشر أن قضية الشعوب واحدة. وتنقّل الكثير منهم من بلدٍ إلى آخر، للنضال من أجل الديمقراطية والاستقلال الوطني في الوقت ذاته. فقد شارك مازيني

(٣٢) إيريك هوبزباوم، ص ٢٢٧.

Guiseppe Mazzini (١٨٠٥ - ١٨٧٢) في تأسيس جمعياتٍ مثل (إيطاليا الفتاة) و(ألمانيا الفتاة) و(بولندا الفتاة)، وكان يتطلع إلى ربطها جميعاً في جمعية (أوروبا الفتاة). وكان يؤمن بأن لكلّ شعبٍ رسالة خاصة، هي مساهمته الخاصة في تحقيق الرسالة العامة الإنسانية. وما القومية إلا رسالة الشعب الخاصّة في إطار الرسالة العامة الإنسانية.

لكن الثورة لا تنتشر حيث تتلاءم ظروف بلدٍ مع المعطيات التي أدّت إلى الثورة في البلد الذي يمكن القول إنه يصدّر النموذج. فبمجرد نجاح الثورة وانتشار جاذبيتها وما تعرضه من إمكانات التغيير بواسطة إرادة الشعب وقدرته على التحرك، فإن الشعوب التي تشعر بالظلم، والتي سئمت الجمود، أو أجزاء منها، تستلهم النموذج للتحرك. وهي لا تبحث الموضوع «علمياً»، ولا تجري مقارنة قبل ذلك. لهذا تحصل الثورة نتيجةً الحاجة والتغيرات في الوجدان. وغالباً ما تنتشر الثورات في بلدانٍ ليست مهيأة لها بموجب أي نظريةٍ محليةٍ، أو تراكم معرفي محلي. وإذا ما أردنا نوعاً من المقارنة التصويرية، نقول إن المحرك البخاري الذي اخترعه جيمس وات في العام ١٨٨٧، ثم طبقه ستيفنسون على القطارات، تطلب جزءاً من علم الفيزياء الذي كان معروفاً، والذي سبق الفرنسيون غيرهم إليه منذ عشرينيات القرن التاسع عشر. ولكن الحاجات البريطانية في استخراج الفحم من المناجم، هي التي أدّت إلى تطوير استخداماتها الصناعية، واختراع المحرك البخاري. وهنا تحقّق نجاح على يديْ ميكانيكي ماهرٍ، وليس على يديْ فيزيائي. ولكن هنا تحقق على الأقل نجاح. ولا ندري كم محاولة في دولٍ أخرى قد باءت بالفشل قبل أن تنجح هذه.

ربما تكون مناسبة للتنظير في أن الثورات السياسية لا تنشأ بالضرورة في الدول التي سبقت غيرها إلى الثورة الفكرية والنظرية المؤدّية إلى ضرورة تغيير الواقع السياسي نحو نظامٍ أكثر عدلاً، فالحاجات السياسية وظروف الحاجة الثورية ربما تؤدي إلى تطبيقاتٍ تؤدي بدورها إلى مناهج نظريةٍ في دولٍ تطبّق جزءاً من النظريات المعروفة في دولٍ أخرى. وهي قد تفشل وقد تنجح بقدر ما تسيطر المعطيات غير الناضجة للتغيير على الإستراتيجية السياسية وتسيرها. ويسيّر الواقع ومعطياته الفاعلين أكثر ما يسيّرهم في حالات العفوية. ومن هنا، حينما تكون الظروف ناضجةً لنجاح الثورة، تكون العفوية في مصلحتها، أما حين تنتشر الثورة بغضّ النظر عن المعطيات لأنها فتحت كوّةً للأمل، ولأن الظلم قائم، فإن العفويّة وانعدام التنظيم قد يقضيان على الثورة.

اشتعلت الثورة في العالم الغربي في **ثلاث** موجاتٍ رئيسةٍ. «جاءت الموجة **الأولى** بين العامين ١٨٢٠ و١٨٢٤، وتمثلت مراكزها في الجانب الأوروبي من حوض البحر الأبيض المتوسط: في إسبانيا (١٨٢٠)، ونابولي (١٨٢٠)، واليونان (١٨٢١). وقد أُخمدت هذه الثورات في جميع البقاع باستثناء اليونان»[٣٣] التي أخذت ثورتها شكل التحرر من «الاحتلال التركي»، الأمر الذي ألهب أوروبا القوميات كلها، وجعلها تصطف خلف الثورة في الصيغة الشهيرة للفنان دولاكروا «الحرية تقود الناس في الشوارع»، وفي قصائد اللورد بايرون. ثم «جاءت الموجة **الثانية** من المدّ الثوري بين العامين ١٨٢٩

(٣٣) المصدر السابق، ٢٢١.

و١٨٣٤ لتترك آثارها على جميع أرجاء أوروبا وشرقي روسيا وعلى قارة أميركا الشمالية».[٣٤] وكانت نتيجة هذه الموجة هزيمةً نكراء ألحقتها القوى البرجوازية بالأرستقراطية في أوروبا الغربية، واستطاعت هذه البرجوازية أن تروّج سياساتٍ لم تصطدم بالحركات الداعية إلى حق الاقتراع العام، «مع أنها تعرّضت لأعمال الشغب التي كانت تقوم بها فئات المتذمرين من رجال الأعمال أو من صغارهم أو من البرجوازية الصغيرة وبواكير الحركات العمالية. وكان نظامها السياسي في بريطانيا وفرنسا وبلجيكا متشابهاً في جوهره: مؤسسات ليبرالية تحدّ من ديمقراطيتها المؤهلات التي ينبغي أن تتوافر في الناخبين مثل التملك والتعليم في ظلّ ملكيةٍ دستوريةٍ».[٣٥] وحدثت الموجة الثورية **الثالثة** الأضخم في عام ١٨٤٨ نتيجة الأزمة التي تراكمت آثارها على مدى عقودٍ في المجتمع الجديد الذي أنتجته سياسات البرجوازية. «وقد اندلعت الثورة في وقتٍ واحدٍ تقريباً، وانتصرت (مؤقّتاً) في فرنسا وإيطاليا والدول الألمانية. كما أثّرت، بصورة متقطعة، في أيرلندا واليونان وبريطانيا. ولم يكن ثمة ما هو أقرب إلى مفهوم الثورة العالمية التي كان يحلم بها الثوريون من هذه الانتفاضات العفوية. وما كان العام ١٧٨٩ إلا مجرّد انتفاضة شعبٍ واحدٍ بدا الآن وكأنه 'ربيع الشعوب' في القارة الأوروبية برمتها».[٣٦]

يمكن القول إن العالم العربي كان «جسماً موصلاً للثورات»، إذا صحّ التعبير. فثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ في مصر كانت انقلاباً

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

عسكرياً فُهم كثورة، ليس بسبب نتائجه الثورية والالتفاف الشعبي حوله، بل لأنه نشأ في بيئةٍ قابلةٍ للثورة، وكان امتداداً لحركةٍ ثوريّةٍ مصريّةٍ موّارةٍ بدأت في الأربعينيات مع لجان العمال والطلبة وصعود حركات الشباب المتمردة على مفهوم الحزب التقليدي، وعلى استئثار سراة القوم والقصر بالسياسة والثروة، ثمّ محاربة الإنكليز في قناة السويس، وسلسلةٍ من التمردات التي أسقطت حكوماتٍ بشكلٍ متتالٍ، وصولاً إلى حريق القاهرة. لقد سُمِّي انقلاب الضباط الأحرار «ثورة» بحق، لأنه كان امتدادا لثورة قائمة في المدن المصرية، ولأنه حمل نتائج ثورية. وبعده انتشرت حركات الضباط في الوطن العربي على شكل انقلاباتٍ ثورية الطابع تدعو ليس إلى خلع النظام القائم فحسب، بل إلى إقامة نظامٍ جديدٍ، وكان أولها وأهمها ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨ على الحكم الملكي في العراق. ويمكننا وضع الثورة الجزائرية التحررية في هذا السياق، لكن مع ملاحظة ما هو خاص فيها، وهو أنها ثورة تحرر وطني نموذجية ضد استعمارٍ أجنبي استيطاني مباشر. لقد كانت هنالك حالة ثورية عربية استجابت لثورة ٢٣ يوليو، ولكن في محاكاة للنمط عبر المؤسسة الحديثة الرئيسة التي خلفها الاستعمار من ورائه، والتي يمكنها توحيد الشعب، أي الجيش. ويجب ألا ننسى أن ثورة يوليو تضمنت بعداً وطنياً معادياً لحكم الإنكليز بشكلٍ واضحٍ.

يمكن القول إن الحالة الثورية والحركة الثورية كانتا قائمتين في عديد من الأقطار العربية، وإن انقلابات الضباط أجهضتها من خلال تحركها الفوري بتأثيرِ نكبة فلسطين. ونقول إنها أجهضتها وكمّلتها في الوقت ذاته. فهي قد أجهضت النزعة الديمقراطية للثورة بالتأكيد

على الخطاب الجماهيري من دون مشاركة الشعب في السياسة بشكل حقوقي منظم، وبتقليص الحريات والحكم العسكري باسم الشعب. وهي في الوقت ذاته استكملت مهام التحرر الوطني، وحققت التواصل بين الريف والمدينة، وألغت امتيازات الإقطاع. وما يهمنا هنا هو أن الانتشار في البيئة السياسية والثقافية العربية بأبعادها المختلفة، قد حصل بعد ثورة يوليو، وأن الانتشار جرى أيضا عبر محاكاة نمط ثورة يوليو ومفرداتها، كما جرى ذلك في أوروبا بمحاكاة الثورة الفرنسية.

وها نحن نلاحظ في الدول العربية عام ٢٠١١، وبعد ذلك أيضاً بحسب رأيي، استجابة حالة ثورية عربية قائمة في العديد من الدولة للنموذج المصري الذي قدمه الثوار في ميدان التحرير. وقد بدأ يتبين بالتجربة والخطأ، مدى ملاءمة هذا النموذج لهذه الدولة أو تلك، والحاجة إلى تطوير نماذج جديدة.

يمكن القول إن أفكار الثورة الفرنسية ومبادئها، في الفترة ما بين ١٧٨٩ و١٩١٧، أي حتى ثورة أكتوبر الاشتراكية، كانت هي موضوع الصراع في أوروبا بين قوى مناصرةٍ لهذه المبادئ وقوى معاديةٍ لها. ومن هناك تطورت معظم التعابير والمفردات المتعلقة باليسار واليمين والديمقراطية والليبرالية. وما يميل البعض إلى نسيانه هو أن مظاهر ومفردات الظاهرة القومية جاءت من هناك أيضاً، فقد كانت ثورة ١٧٨٩عملياً ثورةٍ وطنيةٍ في تأسيس أمّةٍ، وهكذا كانت ثورات ١٨٤٨ أيضاً، التي لم تكن ثوراتٍ ديمقراطيةً فحسب، بل ثورات وطنية في الوقت ذاته. ومن هناك أيضاً نشأت فكرة القانون الدستوري، ونموذج تنظيم المدن، وسبل الإدارة الحديثة ونظام القياس المتري، وحملتها

جيوش نابليون إلى بقية أوروبا وشرق المتوسط.

ليس مصادفة أن مرحلة الثورات الديمقراطية هي مرحلة الثورات الوطنية المطالبة بالانفصال في الولايات المتحدة (١٧٧٦ - ١٧٨٣)، وأيرلندا (١٧٨٢ - ١٧٨٤)، وبلجيكا (١٧٨٧ - ١٧٩٠)، وهولندا (١٧٨٣ - ١٧٩٥). وفي رأينا، ارتبطت الفكرة الديمقراطية - على الأقلّ تاريخياً - بفكرة الدولة الوطنية، وكان الخطر أن يتحول ذلك نظرياً إلى شرط للديمقراطية، بمعنى أن يصبح الانفصال في دولةٍ وإقامة التجانس على مستوى الهوية شرطاً لتنفيذ الديمقراطية.

كانت هذه هي الحال حتى الموجات الديمقراطية الأخيرة في شرق أوروبا وروسيا والبلقان، حيث أدّت إلى انفصال كياناتٍ سياسيةٍ تبحث عن تجانسٍ على مستوى الهويّة، أو عن هويّة وطنيةٍ غالبة على الأقل، كشرطٍ لتأسيس الحكومة التمثيلية والتعددية السياسية والانتخابات. وقد أدى ذلك في حالة البلقان إلى كوارث وتطهير إثني، ونحن نذكر ذلك هنا للإشارة إلى تجارب أخرى ناجحةٍ ونصف ناجحة لتشكل الأمة الديمقراطية من دون تطهير إثني في بلجيكا وكندا وإسبانيا والبرازيل وجنوب أفريقيا وغيرها، وكي نشير إلى ضرورة أن يطوّر الديمقراطيون العرب نموذجهم الخاص بعد الثورات، القائم على المواطنة والديمقراطية وتعدد الهويّات، وبناء دولة جميع المواطنين، بدلاً من تأجيج النزعات الإثنية والهوياتية الأخرى عندما يُفتح المجال للتطلع إلى حكومةٍ تمثيليةٍ أو لتعبيراتٍ سياسيةٍ محرّرةٍ أخرى.

لقد تبين في الثورات أكثر من أي وقت مضى أن الهوية العربية

قائمة وتجمع العرب من المحيط إلى الخليج، فالثورة الأكبر في العالم الإسلامي في إندونيسيا، وهي بالمناسبة شبيهة بالثورة المصرية، لم تدفع أحدا إلى التحرك ثوريا، في حين أن ثورة في دولة عربية صغيرة مثل تونس، سرت مثل تيار كهربائي في جسد عربي ضعيف ولكنه موصل للهموم والآمال والأجندات والأفكار. ولا يمكن انتقال أمل وحلم الثورة عربيا من دون المشترك العروبي بين الأقطار العربية. صحيح أنه لا يجوز في عصرنا فرض الهوية على أحد، ولكن لا يجوز تجاهل القوة التوحيدية الجامعة للهوية العربية، كما لا يجوز أن توضع في تناقض مع الهويات الوطنية في زمن التحول الديمقراطي. فمهمة الثورة تقضي بالبحث عما يجمع المواطنين في الدولة وليس ما يفرقهم، وإذا ما هي فشلت في ذلك من ناحية بنيتها وبرنامجها وشعاراتها، فقد تقود إلى الاحتراب الأهلي، بدلا من التحول الديمقراطي.

حفّزت الثورة الفرنسية ثوراتٍ عديدةً، حتى في أميركا اللاتينية بعد العام ١٨٠٨، كما حفّزت حركاتٍ وطنيةً ديمقراطيةً في الهند، وأطلقت أفكار النهضة والحداثة في العالم العثماني والعالم العربي العثماني خصوصاً. وكان العثمانيون الجدد الذين قادوا الإصلاحات المعروفة بـ «التنظيمات»، قد أثاروا إعجاب المثقفين الأوروبيين، وقد تأثر جيلهم الثاني بالثورة الفرنسية وقيمها في سبيل تعزيز وحدة السلطنة في مواجهة التدخل الأوروبي الأجنبي، وليس بهدف استدعائه، ومحاولة خلق مواطنةٍ عثمانيةٍ يتساوى فيها العثمانيون بغضّ النظر عن الجنس أو اللغة أو الدين؛ قبل أن يسهم التدخل الأوروبي في تقويض المشروع التنظيماتي نفسه، وتحويله من مشروع

لتعزيز وحدة السلطنة وقوتها إلى أداةٍ لتفكيكها. وفي مرحلة التحرر الوطني الأولى في النصف الأول من القرن العشرين استلهم عدد من الوطنيين قيم الثورة الفرنسية. ألم يكن شعار الثورة السورية الكبرى (١٩٢٥ - ١٩٢٧) هو الحرية والإخاء والمساواة، وهي نفسها قيم الثورة الفرنسية الكبرى؟

لا يمكن تقليد نقطة البداية طبعاً، فالثورة الفرنسية لم تتطور عفويا إلى ثورة فحسب، بل إن ما أشعل الثورة هو في الواقع محاولة دفعتها نيّات معاكسة لمجرى الثورة اللاحق، وهو محاولة الأرستقراطية عقد الجمعية العامة الإقطاعية المتوقّفة عن العمل منذ العام ١٦١٤. وكأنها طرحت فكرة التمثيل ومسألة من يمثّل الأمة، وتحولت هذه الرغبة في عقد الجمعية إلى ثورةٍ لدى ما سُمي بـ «الطبقة الثالثة» وحقّها في التمثيل وإدارة الأمور. لقد كانت الفئات الراغبة في استعادة مشاركة الإقطاع القديم في حكم البلاد ضدّ الملكية المطلقة، هي المسؤولة عن توقيت الثورة وليس القوى الجديدة. ولكنها طرحت فكرة المشاركة في شؤون البلاد، فتلقفتها في العام ١٧٨٩ قوى اجتماعية جديدة لم تكن قائمةً في العام ١٦١٤.

تغيّر مفهوم الأمة برمته من النبلاء والإكليروس إلى الطبقة الثالثة أو ما أصبح يطلق عليه لاحقاً البرجوازية أو الطبقة الوسطى، وغير ذلك من التسميات، وما لبث أن توسّع ليشمل جميع المواطنين. وكانت «الطبقة الوسطى» التي كانت جزءاً من العامة، قد تلاقت في أفكارها لأنها تعرّضت لـ «أفكار الفلاسفة» (وهو التعبير الذي أطلق على التنويريين) و«الاقتصاديين» (وهو التعبير الذي أطلق على

الفزيوقراطيين)، وحتى لأفكار جمعيات البنائين الأحرار (الماسونيين) التي انتشرت تنظيماتها كالفطر، وهيمنت على المجال المهني والثقافي الباريسي في ثمانينيات القرن الثامن عشر. وتطورت الثورة من الملكية الدستورية إلى الجمهورية بعدما حاول الملك الفرنسي الهرب من البلاد في حزيران/ يونيو ١٧٩١، وهذا ما اعتبر تخلياً عن الشعب، وأدّى إلى ارتفاع وتيرة النزعة الجمهورية وشدّتها واتساع حجم تأثيرها مقابل الملكية الدستورية التي كانت النزعة الرئيسة للثورة. ومع اتساع النزعة الجمهورية تخلّى الشعب عن الملك بعد أن تخلّى الملك عن الشعب. لقد كان للثورة الفرنسية وقع الصاعقة على النظام القديم. وهذا العنصر المفاجئ الصاعق صار من غير الممكن استعادته في بقية أوروبا، وبعد أن سيطرت على النظام القديم والمصعوق والذي بالكاد أدرك ما يجري، انتقلت الثورة مباشرةً إلى الدفاع عن نفسها بالحرب ضد جيوش أجنبيةٍ دخلت البلاد. صحيح أنها بنت جيشا وطنيا ثوريا ونموذج دولةٍ مركزيةٍ جراء ذلك، لكن حصيلة هذا النموذج كانت رصيداً صافياً في وحدة الأمة وتراصها حول مفهوم المواطنة التي تتماهى مع الوطنية أو القومية.

«لقد اكتشفت الثورة الفرنسية أو اخترعت الحرب الشاملة، أي حشد جميع موارد الأمة من خلال التجنيد، والتقنين، وممارسة السيطرة الحازمة على الاقتصاد، وإلغاء الفوارق بين الجنود والمدنيين كامتيازات طبقية للفرسان... ولم يتضح هول التداعيات التي خلّفها هذا الاكتشاف إلا في هذه الحقبة التاريخية. فحيث أن الحروب الثورية بين العامين ١٧٩٢ و١٧٩٤ ظلّت حالةً استثنائيةً، فإن أغلب المراقبين في القرن الثامن عشر لم يفهموا معناها. وخلصت النتائج

التي توصلوا إليها... إلى القول إن الحروب تؤدي إلى الثورات، وإن الثورات تكسب حروباً يستحيل كسبها».[٣٧] ولكننا اليوم نفهم معنى تجييش الأمة، وأن الوجه الآخر لإلغاء امتيازات الخدمة العسكرية من الطبقة الأرستقراطية قد جعلها حقاً من حقوق المواطن، ما أنتج مفهوماً جديداً للمواطنة، وساهم في المطابقة بين الشعب والأمة، وبين المواطنة والقومية التي ذكرناها أعلاه. لقد عمّمت الثورة الفرنسية وجيشها، ثم جيوش نابليون التي تتبع التجنيد الإجباري والتنظيم الحديث، فكرة المواطنة والجيش الوطني، بمعنى أنه جيش المواطنين في الدولة - الأمة المركزية وليس جيش طبقة لفئةٍ معيّنةٍ هي الأرستقراطية أو غيرها. ولكن الثورة عمّمت أيضاً - كما يبدو - فكرة تجييش المجتمع التي وجدنا تعبيرها المتطرّف في الأنظمة الثورية الشمولية.

مرّت فرنسا بعد الثورة بمراحل عدة إلى أن استقر النظام الديمقراطي. واتضح في النهاية أن الديمقراطية لا تنبع مباشرةً من الثورة، وأن الديمقراطيات لا تنشأ من الثورات، بل من عملية إصلاح تقود إليها الثورة الديمقراطية. أما إذا احتلت الثورة النظام مباشرةً فغالباً ما ينشأ نظام عنفي تصفوي، لا يقود في النهاية إلى الديمقراطية بل إلى شكلٍ سلطوي جديدٍ. ومن هنا فقد قامت الديمقراطية غالباً على التقاء سيرورتين هما: عملية تغيير النظام القديم، وعملية تجاوز كوارث الثورات ذاتها وانتكاساتها. فبعد الجمعية التأسيسية جاء دور اليعاقبة ثم دور الإدارة (١٧٩٥ - ١٧٩٩)، والقنصلية (١٧٩٩ - ١٨٠٤)، والإمبراطورية (١٨٠٤ - ١٨١٤)، وإعادة بناء ملكية آل

(٣٧) إيريك هوبزباوم، ص ١٤٨.

بوربون (١٨١٥ - ١٨٣٠)، والملكية الدستورية (١٨٣٠ - ١٨٤٨)، والجمهورية (١٨٤٨ - ١٨٥١)، ثم الإمبراطورية مجدّداً في ظل لويس بونابرت (١٨٥٢ - ١٨٧٠). ولم تكن كلها مراحل ردَّة، ففي جزءٍ من هذه المراحل تمّ تطبيق بعضٍ أهداف الثورة، وفي ظل حكم نابليون أصبح لفرنسا قانون مدني، وعُقدت المصالحة مع الكنيسة، وأقيم في فرنسا بنك وطني لأول مرة. كما وضعت التراتبية الرسمية لوظائف الدولة وللمحاكم والجامعات والمدارس والجيش والتعليم وغالبية المهن التي لا تقوم دولة معاصرة من دونها، ومعظمها يعود إلى العصر النابليوني؛ أي أن جزءاً من المؤسّسات الحديثة التي تطلّع إليها التنويريون قامت بإخراجه إلى حيز التنفيذ نظمٌ سلطوية أعقبت الثورة فواصلت جزءاً من أفكارها وقطعت جزءاً آخر. وطبق جزء آخر من هذه الأفكار مع عودة بناء الجمهورية الديمقراطية بعد المرحلة الإمبراطورية، وبعد محاولة إعادة ترميم الملكية. ولكن يجب أن نذكر أن نظام نابليون قد طبق جزءاً من أفكار الثورة بشكل سلطوي، وكإصلاح إداري من الأعلى، كما طبق جزءاً آخر في عهد الملك لويس فيليب الليبرالي نسبيا.

سبق أن كتب مؤلف هذا الكتاب في العام ٢٠٠٧، أي قبل موجة الثورات العربية، أن «الديمقراطية كما نعرفها اليوم» لم تقم «من خلال ثوراتٍ وإنما من خلال عمليّة إصلاحٍ طويلةٍ. وأحياناً بدأ التحول ذاته من دون ثورةٍ، بل من أعلى. وقد تخلّلت بعض حالات الإصلاح، أو افتتحتها، انتفاضات عنيفة حول قضايا أخرى... تبعتها إصلاحات ديمقراطية... ولكن قلّما حصل أن بنيت الديمقراطية دفعةً واحدةً من خلال عمل ثوري واحد، أو من خلال ثورةٍ بحيث أمسك

الديمقراطيون بالسلطة بفعل انقلابي. فحتى الثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩ لم تنشئ نظاماً ديمقراطيا متكاملاً، بل مرّت بمرحلة اليعاقبة... وأعقبتها ردّات نابليونية وملكية...».[٣٨] و«حتى لو افترضنا جدلًا إمكانية «انقلاب ديمقراطي»، أو ثوري بهدف إقامة نظام ديمقراطي، وهو أمر نادر الحدوث لأنه يتطلّب وجود قوى ديمقراطيةٍ على درجةٍ عاليةٍ من التنظيم والقوة، فـ «إن ذلك لن يغني عن قيامه بإصلاحاتٍ تدريجيةٍ تمكّنه من بناء الديمقراطية».[٣٩] الثورة لتغيير النظام أمر ضروري في الدول الاستبدادية الرافضة للإصلاح. وتغيير النظام هو شرط ضروري ولكنه غير كافٍ، فالثورة الديمقراطية تحديدا لا تقود إلى الديمقراطية بفعل واحد هو قلب نظام الحكم، بل من خلال عملية إصلاح وبناء طويلة المدى تعقب تغيير النظام.

(٣٨) عزمي بشارة، **المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٢٢٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

الثورة الديمقراطية والأيديولوجية

لا يذكر التاريخ ثورة شعبية، أو نجحت في أن تكون شعبية، على أساس تحقيق برنامج قائم مسبقاً على أيديولوجية سياسية فكرية وحركية معلنة. وحتى الثورات التي انتهت إلى أنظمة ذات أيديولوجية رسمية، كما في الحالات الروسية والإيرانية والكوبية وغيرها، كانت في البداية ثورات ضد الظلم، أو لتغيير نظام الحكم، أو للتحرر من الاستعمار، وقد استجلبت الأحزاب المهيمنة أو التي غدت مهيمنة إليها. وأدت سيطرة حزبٍ أو حركة على الثورة في نهايتها، أو على السلطة بعد انتهائها، إلى نشوء هذا النوع من الأنظمة. وفي كثير من الحالات طرأ التحول نحو الأيديولوجية الرسمية بعد الوصول إلى الحكم بسنوات، وكانت هذه حال الثورة الكوبية مثلا. فهي لم تبدأ كثورة لتحقيق برنامج أيديولوجي، بل بنت هذا البرنامج لاحقا، وجرى التنظير له وشرعنته لإضفاء الشرعية والمعقولية على هذا التحول من الوطنية إلى الشيوعية الذي فرضته مقتضيات تحول الثورة إلى سلطة. ويمكن القول إن الثورة الفيتنامية لو أعلنت عن ذاتها مسبقاً كثورة لإقامة نظام حكم شيوعي، لما تجند الشعب للقتال في إطارها بالشكل المعروف؛ هذا الشعب الذي جعل ثورته أمثولة بين الثورات في كافة البلدان المماثلة، وفي عدادها بلداننا العربية. ولا حاجة إلى أن نذكر هنا المكتبة الثورية العربية الحافلة بمقارنة الثورة العربية بالثورة الفيتنامية في سبعينيات القرن الماضي.

في أثناء الثورات تحرص حتى الأحزاب الأيديولوجية على أن

تؤكد على برنامج حد أدنى يجمعُ فئات واسعة من الشعب، وقوى سياسية واجتماعية مختلفة، وتحاول أن تخفي أو تؤجل برامجها الخاصة بها، إلى ما بعد تمكنها من الوصول إلى السلطة بواسطة الثورة.

قد تسبق الثورة تحولات ثقافية وأيديولوجية لدى فئات واسعة من المجتمع. ويصعب الحديث عن فكر ثوري ودوافع ثورية من دون مثل هذه التغيرات التي تؤدّي إلى تصور نمط الحياة كظلم لا يحتمل، وتصور الأفراد لذاتهم الجماعية كشعب، ورؤية السلطة كحالة منفصلة عن الدولة، أو كمسخِّرة الدولة لخدمة مصالح أوليغاركيتها الخاصة بها، أو رؤية الحرية كحاجة، والحاجات كمطالب، والمطالب كحقوق وغيرها. ومن ناحية أخرى لا يمكن تصور جماهير واسعة مدفوعة بالرغبة في إقامة نظام حكم بناء على أيديولوجية حزب من الأحزاب.

لهذا فإن الثورات الشعبية بطبيعتها ليست ثورات أحزاب أيديولوجية تسعى إلى الحكم. وهذا النوع من الثورات غالباً ما يفشل في توحيد الشعب من حوله، ويتحول إلى حروب عصابات، أو يتخذ شكل انقلاب عسكري أو غيره. الثورات الشعبية شعبية لا حزبية، لكن الأحزاب التي تسيطر على الثورة بعد تحولها إلى سلطة تنشئ تاريخاً للثورة يتسم بالتفخيم الذاتي، ويُبنى على أسطورة أو متخيل يشير إلى أن هذه الأحزاب هي التي قادت الثورة، أو لم تقم هذه الثورة من دونها، في حين أن قوى وأحزاباً أخرى تتهمها بأنها لم تفعل إلا سرقة الثورة. وهذه بعض دلالات الثورة المصرية اليوم، لكن ذلك هو أحد مظاهر ديناميكية الثورات في كل مكان. وإذا صح

ذلك على معظم الثورات في التاريخ، فإنه يصح بالتأكيد على الثورات الديمقراطية، أو التي عبرت جماهيرها وقواها السياسية علناً، وبأكثر من طريقة عن أن هدفها هو التخلص من الاستبداد وتحقيق النظام الديمقراطي.

من نافلة القول إن الثورات لا تهدف كلها إلى تحقيق الديمقراطية. ولكن الثورات العربية التي نشبت بين كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠ وبين بداية تموز/ يوليو ٢٠١١، أي في الفترة التي كتب خلالها هذا النص، رفعت جميعها شعار الديمقراطية والدولة المدنية. ولن أتطرق في هذا النص إلى المعنى المستحدث لعبارة الدولة المدنية،[٤٠] فقد اعتاد الناس على سماع عبارة المجتمع المدني، باعتباره غير الدولة. وغالباً ما فسر المنظرون لفكرة المجتمع المدني صفة مدني على

---

(٤٠) حين يتجاوز الترادف بين الديمقراطية والمدنية، والحقوق المدنية والحقوق الديمقراطية نزاعات أيديولوجية بل عقائدية ذات مناخ تسلطية، تخرّج ما يحتمل أن يكون تسلطياً بإهاب أيديولوجي جذاب مقبول. وهذا ما يشتد الصراع على مضامينه وتأويلاته ووظائفه في مفرق طرق الثورة المصرية اليوم الحافل بالاحتمالات من خلال مفهوم الدولة الإسلامية المدنيّة، بينما أي دولة تحقق مصالح الناس هي بالمعنى الجوهري للمقاصد الشرعية والتي هي مقاصد مدنية برمّتها، دولة إسلامية من دون أن تعرف نفسها كذلك. وهذه هي مفارقة الأستاذ الإمام محمد عبده الفاجعة، حين اكتشف في فرنسا إسلاماً من دون مسلمين، وفي مصر مسلمين من دون إسلام. ومن غير الدخول في جدل مطول في ذلك، فإن الحركات الإسلامية الراهنة ولا سيما في مصر ما تزال أدنى من الطاقة المدنية الأعمق في الإسلام ديناً وحضارة واجتماعاً، وهو المقاصد الشرعية، وفهم الدولة في ضوئها. فإسلامية الدولة ليست في إعلانها عن نفسها، بل في تحقيق وظائفها أي مقاصد الإسلام الكليّة الكبرى. وهذا يفسّر أن الدول التي تعلن عن نفسها إسلاميةً هي أقل الدول إسلاميةً بالمعنى الجوهري للمقاصد الكلية العليا للإسلام.

أنها ما ليس دولة؛ أو ليس دينياً؛ أو ليس عسكرياً. وفي حالة الدولة المدنية تعني الصفة حين تنسب إلى الدولة الديمقراطية، أنها دولة ديمقراطية غير دينية وغير عسكرية. فهل يقصد ذلك المعنى كل من يردد هذا الشعار؟ وهل كان قصد كل من دعم الثورة أن يساهم في تحقيق الديمقراطية بواسطتها أصلاً؟

ربما كانت دوافع الناس كأفراد إلى المشاركة في الاحتجاج غير واضحة دائماً للمحللين. وربما كانت النقمة الشعبية المتراكمة ضد الأنظمة هي الأساس. ونقصد بذلك الغضب المتراكم بسبب الفساد، والبطالة والفقر وهشاشة الأمان الاجتماعي والإنساني، وجحيمية الحياة اليومية، والحرمان الاجتماعي والسياسي، والإهانة والإذلال وانعدام الحريات، وسوء تعامل أجهزة الأمن مع المواطنين، وإذلال المواطن كطريقة عادية في العلاقة بين الأفراد وبين جهاز الدولة، وانتشار الزبائنية والمحسوبية من الألف إلى الياء، وانعدام السيادة في العلاقة مع الخارج... وغيرها. ففي الرؤية السوسيولوجية للتغيرات الاجتماعية الكبرى التي تمثلها الثورات، تتشابك هذه العوامل، المرئي منها وغير المرئي معاً. ومن الطبيعي أن تكون مثل هذه القضايا محركاً للاحتجاج. ولكن لا شك في أن الموقف من النظام السلطوي وما يترتب عليه كان هو الموقف الشامل والعام والجامع حين جرت ترجمة هذا الغضب إلى موقف سياسي في الشوارع العربية، بحيث غدا الشارع الشكل الحي المضطرب والغاضب للرأي العام المقصى والمهمش، وكأن الرأي العام هو الشكل المؤسسي لمطالب المحتجين وقضاياهم حين يتمأسس في دولة دستورية تحترم الحقوق المدنيّة والاجتماعية بشكل تام، والشارع هو الرأي العام المنفجر والغاضب

على غيابها. وكان مطلب الديمقراطية مبلوراً لدى فئات واسعة من المبادرين والمشاركين، من خلال تراكم سياسي استمر عقوداً ثلاثة على الأقل. بينما كان مبلوراً بالسلب؛ أي بتعريف الشيء بما ينفيه، أي بكلمة أخرى ضد الاستبداد؛ عند الآخرين الأقل تسييساً والذين لم تقل نسبة مشاركتهم بسبب تدني نسبة تسييسهم. وهذا أمر طبيعي، فليست الثورات عملاً حزبياً منظماً بناءً على برنامج مسبق.

الحقيقة أن الثورة إذا كانت ثورة شاملة يقودها حزب ببرنامج شامل ومفصل، فإنها غالباً ما تستبدل استبداداً باستبداد، وتفرض بلغة كارل بوبر هندسة اجتماعية كلية جديدة نابعة من عقائدها على شتى حيِّزات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتحتل الحيِّز العام بأسلحةٍ هيمنوية ومؤسسية جديدة تعيد إنتاج الاستبدادية القديمة بإهاب جديد. ويجب أن نذكر ذلك خصوصاً إزاء الفكرة التي وردت أعلاه والتي تنص على أن الأحزاب في الثورات كلها لا تبرز برامجها الأيديولوجية كي تتمكن من الانخراط في حركة شعبية شاملة، وكي يقبل الجمهور الواسع المشاركة. ولكن عدم إبراز البرنامج الأيديولوجي، يجب أن يصبح استراتيجية وليس تكتيكاً في حالة الثورة الديمقراطية، إلى أن تترسخ الديمقراطية كنظام.

لم تقد الأحزاب القائمة الثورات العربية، وسبق أن تناولنا هذا الموضوع وأسبابه. ولكن لا يجوز أن يطمئن القارئ إلى أن هذا الغياب يشكل في حد ذاته شرطاً كافياً لتحقيق الديمقراطية. فانعدام التخطيط والبرنامج السياسي ربما يؤدي، في حالة تفكك النظام الحاكم، إلى تصدّر قوى مجتمعية غير مسيسة للحياة السياسية، وإلى

انشقاقات وشروخ كبرى في الدولة والمجتمع تهددهما ككيانات قائمة وموحدة، بل ربما ينتقل انهيارهما إلى تهديد الإقليم المجاور. ولنتخيل بعدسة الخيال السوداء كيف سيكون حال المشرق العربي والخليج والجزيرة العربية من تدهور طوائفي وعشائري ومناطقي في ظل الوضع الراهن.

لا بد إذاً من وجود خطة وبرنامج تتفق عليهما أوسع قوى سياسية ممكنة لضبط عملية التحول الديمقراطي وتوجيهها. فللثورة الديمقراطية قواعد وأصول تميزها عن الثورات الأخرى، وهي أنها تصل إلى هدفها ليس مباشرة، بل عبر عملية تحول ديمقراطي. وبغض النظر عن طول فترة التحول، إلا أن من الضروري أن تكون مدروسة ومنظمة ومُجمعاً عليها إلى حد بعيد، وإلا فإنها سوف تقود إلى كارثة.

هدف الديمقراطية واضح، ولا يجوز البدء من الصفر، كأن العرب يخترعون شيئاً جديداً. فهنالك حد أدنى، أصبح معروفاً لتحديد إن كان نظام ما ديمقراطياً أم لا. ولكن السؤال الكبير هو عن كيفية التحول الديمقراطي. هنا تبرز خصوصية كل بلد. وهنا يصح الإبداع. وهنالك علاقة مباشرة للثورة وخصوصيتها بعملية التحول نحو الديمقراطية.

من الواضح مثلاً أن ثورة تقوم على تجييش طائفي أو هوياتي بشكل عام، وينقسم خلالها المجتمع إلى هويات، لن تقود إلى تعددية سياسية وفكرية في إطار المجتمع ككل، بل تقسم المجتمع إلى مجتمعات. ولا تلبث أن تتحول إلى شرذمة من المجتمعات السياسية، ثم إلى انقسام، فإلى كيانات سياسية أو إلى كيانات اجتماعية متناحرة،

تحكمها علاقة الضغينة والكراهية، وإن كانت تعيش نظرياً في إطار كيان سياسي واحد. إن هذه الحال، في التاريخ الاجتماعي وفي تواريخ القوميات، هي نفسها معضلة التكامل الاجتماعي أو بناء الأمة التي ما زلنا نحن العرب دونها. فالدول القطرية لم تستطع أن ترتقي إلى مستوى دول وطنية تشكل عنصراً إيجابياً في التكامل العربي لأمة واحدة تعيش في دول متعددة، وتعلن فوق ذلك أنها دول عربية، وتجتمع في إطار إقليمي واحد. وهنالك مخاطر أخرى، مثل تصدر القضايا الأيديولوجية للصراع على السلطة. ونحن لا نقصد هنا تصدّر الأحزاب، فهذا أمر قد يكون مرغوباً في حالات كثيرة تشكل فيها الأحزاب قوة حداثية، وتعبر عن قوى سياسية حقيقية في المجتمع، ولديها تصورات حقيقية متنافسة، وتشترك في تضررها من نظام الاستبداد. المشكلة هي أن تدفع هذه الأحزاب القضايا الأيديولوجية إلى الصدارة بعد أن أخفتها خلال الثورة. وتتحرك فور انهيار النظام، أو حتى ظهور بوادر ضعفه، أحزاب ترددت في المشاركة في الثورة، أو لم تراهن عليها بشكل فعلي، ولا يوجد خطر في ذلك. وهذه حال نجدها بدرجات مختلفة في مشهدي الثورتين التونسية والمصرية.

تكمن المشكلة الأساسية في رغبة الأحزاب التي تشعر بأنها قوية في أن تطرح قضاياها ومواقفها الأيديولوجية للحسم قبل أن تترسخ قواعد النظام الديمقراطي. هنا تتخوف الأحزاب الأقل قوة، وتطالب بضمانات ألا تتحول أيديولوجية أي حزب إلى أيديولوجية رسمية في الدولة، أي أن لا يرتبط جهاز الدولة ومؤسساتها بفكر معين، أكان دينياً أم طبقياً أم غيره. فهنا يُستشعرُ الخطر من عودة نوع جديد من الاستبداد تقوده أحزاب تضع أيديولوجيتها فوق قواعد اللعبة

الديمقراطية، وتضع نفسها فوق الدولة، وتستثمر الثورة لمصالحها الأيديولوجية. وفي حالة توافر قناعة شعبية بأن الثوّار خرجوا من أجل الديمقراطية، يكون الدفع باتجاه إلزام الأحزاب تأجيل طرح القضايا الأيديولوجية والاتفاق على قواعد الديمقراطية التي تتعهد القوى السياسية والاجتماعية ومؤسسات الدولة، ولا سيما الجيش، باحترامها تحت أي ظرف، وفي حالة فوز أي حزب في انتخابات مقبلة.

إن حكم ممثلي الأغلبية في انتخابات دورية هو أحد أهم هذه المبادئ وليس كلها. فالأكثرية تحكم بموجب المبادئ الديمقراطية التي تطورت تاريخياً، والتي تاق إليها الناس، وتصوروها كبديل عن الاستبداد، حتى في تعريفهم السلبي للاستبداد، أي بما ينفيه. وهذا هو تعريف عموم الشعب للبديل عن الاستبداد، وهذه المبادئ متضمنة في مفهوم المواطنة الديمقراطية. والحكم على أساس مبدأ المواطنة كمنظم للعلاقة بين الدولة وسكانها هو ما يجعل الدولة مدنية.

قائمة المراجع

باللغة العربية:

١- ابن تيمية. أحمد، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج٤، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).

٢- ابن تيمية. أحمد، **مختصر منهاج السنة**، اختصره الشيخ عبد الله الغنيمان، الجزء الأول، (المدينة المنورة: ١٤١٠هـ).

٣- أرندت. حنة، **في الثورة**، ترجمة: عبد الوهاب. عطا، ط١، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨).

٤- بشارة. عزمي، **المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط١، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

٥- ابن محمد بن قاسم. عبد الرحمن، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية: مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا**، ج١، ط٦، (١٤٦٧هـ/ ١٩٩٦م).

٦- الحكيم. توفيق، **ثورة الشباب**، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٨).

٧- دسوقي. عاصم، وآخرون، **الثورة والتغيير في الوطن العربي عبر العصور: أعمال ندوة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية**، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب - جامعة القاهرة، ٢٠٠٥).

٨- العروي. عبد الله، **مجمل تاريخ المغرب**، (الدار البيضاء - بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧).

٩- غرايبة. عبد الكريم، «سورية: القرن التاسع عشر ١٨٤٠ - ١٨٧٦» (محاضرات)، (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦١ - ١٩٦٢)، ص ٨٢ - ٨٦.

١٠- فتحي عثمان. محمد، **من أصول الفكر الإسلامي: دراسة لحقوق الإنسان ولوضع نهاية الدولة والإمامة في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهي**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤).

١١- الفراء الحنبلي. أبو يعلى محمد بن الحسين، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه الفقي. محمد حامد، (بيروت: منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، لا تاريخ).

١٢- المطيري. حاكم، **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**، ط٢، (عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨).

١٣- هوبزباوم. إيريك، **عصر الثورة: أوروبا ١٧٨٩ - ١٨٤٨**، ترجمة: فايز صياغ، ط٢، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨).

باللغات الأجنبية:

1. Aristotle, *Politics*, Translated by Benjamin Jowett with introduction, Analysis, and Index by H.W. C. Davis, (Dover Publications Inc., Mineola, NY: 2000).
2. Brinton. C., *Anatomy of Revolution*, (NY: Vintage Books: 1995).
3. Friedrich. C. J., *Revolution*, (NY: Atherton, 1966).
4. Kuhn. Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd Edition. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996).
5. Lenin, *Left Wing Communism*, (Moscow: Progress, 1950).
6. Lenin, «The Collapse of the Second International», in: *Collected Works*, vol. 21 (Moscow: Progress, 1965).
7. Martin Lipset. Symour, *Revolution and Counter: Change and Persistence in Social Structures*, (New Brunswick&Oxford: Transaction Books, 1988).

فهرست

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

في الثورة والقابلية للثورة

هل هنالك تحديد علمي لمفهوم الثورة؟ كل ما يمكننا قوله هو أن هنالك محاولات يصعب أن ترقى إلى مستوى التعريف العلمي. فالكلمة دارجة في الاستخدام اليومي للغة، وهذا يزيد من أهمية تدقيق المفهوم ... الأقرب إلى مفهوم الثورة المعاصرة في التراث الإسلامي هو "الخروج" بمعنى الخروج لطلب حق. فالخروج هو أولاً خروج من البيت إلى الشارع أو الميدان... متى يتحرك الشعب؟ واذا ما تحرك فما الذي يحوّل الاحتجاج أو الانتفاض الشعبي إلى ثورة تستهدف مجمل النظام السياسي إذا حدد مفهومها بهذا الشكل؟ هذه هي الأسئلة التي ينبغي أن تُسأل لغرض الفهم. ولكن هذا لا يؤدي بالضرورة إلى نظرية في الثورة. ولا نعتقد أن المحاولات لتأسيس نظرية شاملة في الثورة مفيدة... لقد قدّمت الثورات العربية نموذجاً جديداً لم يكتمل بعد، وقد يكتسب أهمية نظرية...

السعر: 6 $

توزيع:



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



ISBN 978-614-01-0396-2

